This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Luther und Luthertum

Erſter Band. (Schlußabteilung)

Luther und Luthertum

in der ersten Entwickelung

Quellenmäßig dargestellt

von

P. Heinrich Denifle O. P.

Zweite, durchgearbeitete Auflage

Ergänzt und herausgegeben von

P. Albert Maria Weiß O. P.

Erster Band

(Schluß-Abteilung)

Mainz 1906

Verlag von Kirchheim & Co.

Luther und Luthertum

in der ersten Entwickelung

Quellenmäßig dargestellt

von

P. Heinrich Denifle O. P.

Zweite, durchgearbeitete Auflage

Ergänzt und herausgegeben von

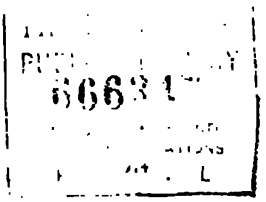
P. Albert Maria Weiß O. P.

Erster Band

(Schluß-Abteilung)

Mainz 1906

Verlag von Kirchheim & Co.



Permissu Superiorum Ordinis

Imprimatur

Moguntiae, die 5. Martii 1906.

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Alle Rechte vorbehalten

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz

Inhalt.

Seite

3. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre . . . . . 423—479

A. Unwissenschaftliches Verfahren gegenüber Luthers Äußerungen . . 423

Entweder hat Luther keinen einzigen christlichen Lehrer vor ihm über die Stelle Röm. 1, 17 nachgeschlagen, oder er hat absichtlich die Unwahrheit gesagt S. 423.

B. Völlige Unklarheit der protestantischen Theologen über Wesen und Zeitpunkt von Luthers Veränderung 426

Unklarheit der protestantischen Theologen über die verschiedenen Perioden und über Luthers Ausgangspunkt S. 426.

C. Wie und wann geriet Luther nach den bisher bekannten Quellen auf die abschüssige Bahn? 430

Der Ausgangspunkt Luthers nach den bisherigen Quellen S. 430. Die Begierlichkeit ist völlig unbesiegbar S. 432.

a. Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Christi, Gesetz und Evangelium 434

Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Christi S. 435.

b. Die Begierlichkeit ist vollends unbesieghar und die bleibende Erbsünde 438

D. Wie und wann kam Luther nach seinem Kommentar zum Römerbrief auf die abschüssige Bahn? 447

Der Ausgangspunkt Luthers nach seinem Kommentar zum Römerbrief S. 447.

a. Luther über die starke Verderbtheit des Willens. Sein Hochmut und seine Selbstgerechtigkeit 450

Gerechtigkeit Christi und eigene Gerechtigkeit S. 450. Luther über die Verderbtheit des Willens S. 453. Luthers frühzeitiger Hochmut S. 454.

b. Fortsetzung von Luthers Selbstgerechtigkeit; Zusammenbruch und Verzweiflung 460

c. Luther betet nicht um die Gnade, damit er sich emporarbeiten könne 462

Seite

d. Luthers Lösung. Christus hat das Gesetz statt unser erfüllt . 464

e. Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben. Völlige Unkenntnis gesunder Theologie 467

f. Die Concupiszenz ist die bleibende Erbsünde. Die Rechtfertigung wird hienieden nur begonnen. Widersprüche 470

Petitio principii und Widersprüche S. 472. Wir sind nur gerecht in der Hoffnung S. 474.

g. Resultat und Rückblick 475

In das Jahr 1515 fällt der Wendepunkt in Luthers Lehre S. 476. Luther ging den Weg jedes Häretikers S. 478.

4. Luther nach seiner Entdeckung. Erste Fälschungen. Konsequenzen. Erste Polemik. Luther und Occam . . . . . 479—620

A. Luthers erste Fälschungen 479

Luthers erste Fälschung: peccatum remittitur, non ut non sit S. 482. Melanchthon nimmt Luthers Fälschungen an S. 484. Verhalten der protestantischen Theologen zu Luthers Fälschung S. 485. Luthers zweite Fälschung: concupiscentia rea S. 486. Luthers dritte Fälschung: peccatum manet actu S. 490. Luthers Verfahren gegenüber Augustin im Allgemeinen S. 493.

B. Die Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit in ihren Folgen. Christus, der Schanddeckel 497

Sünde nachlassen heiße nicht, sie wegnehmen S. 498. Luthers Verzerrung der katholischen Lehre vom Nachlaß der Sünde S. 499. Jede Sünde sei eine Todsünde S. 501. Man sündige in jedem guten Werk und Akt S. 503. Mit willem Affekt solle man wünschen verdammt zu werden S. 505. Ein vitaler Akt im Heilswerk nach Luther unmöglich S. 507. Liberum Arbitrium est mortuum S. 509. Der hl. Augustin gegen Luther betreffs der Unfreiheit des Willens S. 511. Luther und Augustin S. 513. Die Gerechtigkeit Christi gleich einer spanischen Wand S. 515. Folgen hinsichtlich Buße, Abläße, Reue, Beichte S. 517. Zahllose Widersprüche waren unausbleibliche Folgen S. 519. Wir sind anfangende Christen, Christus ist anfangender Erlöser S. 521.

C. Luthers erste Polemik gegen die Scholastiker. Er kennt nicht die Blütezeit der Scholastik 522

Luther ein Halbwisser in der Scholastik S. 523.

a. Erster Vorwurf, betreffs der Erbsünde und Gerechtigkeit . . 524

Luthers Unkenntnis der scholastischen Lehre über Erbsünde und Gerechtigkeit S. 524.

b. Zweiter Vorwurf, betreffs des 7. Kapitels des Römerbriefes . 537

Luthers Unkenntnis der scholastischen Kommentare über die heilige Schrift S. 537.

c. Dritter Vorwurf, betreffs der Liebe Gottes und der Erfüllung der Gebote 541

Seite

Luthers Unkenntnis der scholastischen Lehre über die Liebe Gottes S. 542. Luther kennt nicht Thomas von Aquin, Bonaventura, P. v. Tarantaise, Richard v. Middleton S. 543, Matth. v. Aquasparta u. a. S. 546, Ägid von Rom und Thomas von Straßburg S. 547, Ugolin Malabranca und Thom. Bradwardin S. 549, Marsilius von Inghen, Dionys den Cisterc., Peter von Aquila S. 551. Luther versteht nicht Tauler S. 555. Luther über die Syntereseis; er kennt nicht Capreolus S. 556, Dionys Karth., Tostatus, Vorlion, Pelbartus S. 557, Bruleser, Nik. von Nizza, Adrian Florentii S. 560, K. Koellin, Cajetan, kaum Hieron. Dungersheim S. 562. Luther kennt nicht die gesunde Theologie S. 563. Luther überschätzt Gregor von Rimini aus Unkenntnis der Scholastik S. 565. Luther mißversteht Gregor von Rimini S. 567. Warum Luther gegen Thomas und die Thomisten polemisiert S. 570. Luther gegen Sylvester Prieras und Thomas von Aquin S. 572. Luther ein Ignorant in der Geschichte der Scholastik S. 573.

d. Vierter Vorwurf, betreffs des Satzes: Demjenigen, welcher das Seinige tut, versagt Gott nicht die Gnade 575

Luther über: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam S. 576. Luther kennt nicht die aktuelle Gnade, bemerkt selbst in der Scholastik keinen Unterschied zwischen ihr und dem allgemeinen Einfluß Gottes S. 585. Luther kennt nur den Verfall der Scholastik S. 587. Auch Zeitgenossen bezeichnen Luther als Halbwisser S. 589.

D. Luther und Occam 591

Luthers große Abhängigkeit von ihm teils bewußt, teils unbewußt. Er ist im Grunde Occamist geblieben S. 591. Die Hauptsätze Occams bei Luther S. 600.

E. Thomas von Aquin nach Luther Erfinder des Wortes und Begriffes transsubstantiatio 612

Das Wort vor Thomas S. 614, der Begriff von jeher S. 617.

5. Luthers trauriges Innere der Mittelpunkt seiner Theologie. Der Lutherische Heilsglaube und die Heilsgewißheit ein Unding . . . . . 620—771

A. Luthers Innere der Mittelpunkt seiner Theologie 620

B. Der rechtfertigende Glaube sei ein guter Wahn 624

C. Luthers zeitweiliger Begriff des Glaubens und der Autorität Gottes und der Kirche 626

D. „Passivität" in der Rechtfertigung. Ausschluß der vitalen Akte. Herrschaft des Unverstandes 630

a. Widerspruch und Unverstand in der von Luther verlangten Passivität 631

Seite

Die Passivität im „Systeme" Luthers unmöglich S. 631. Der Wille sei gegenüber göttlichen Dingen tot S. 633. Selbst die Mitwirkung sei unsererseits unmöglich. S. 635.

b. Glaube ist im „Systeme" Luthers eine Unmöglichkeit . . . 636

Unvereinbarer Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft nach Luther S. 638.

c. Fortsetzung. Der Glaube allein sei die formale Gerechtigkeit . 642

Wille und Vernunft, zwei Kadaver im Heilswerk, nach Luther S. 642. Gott glaubt in uns S. 643. Nicht die Liebe, sondern Christus sei Form des Glaubens S. 645. Christus sei in jedem Gläubigen wirklich gegenwärtig S. 648.

d. Rechtfertigung im „System" Luthers unmöglich 650

Unheilvolle aber unerbittliche Konsequenzen: Der unvollkommene Glaube werde zur vollkommenen Gerechtigkeit S. 653. Nur ein Funke des Glaubens sei in uns S. 654. Widerspruch hin, Widerspruch her S. 656.

E. Luthers Polemik gegen den durch die Liebe gestalteten Glauben . 658

a. Die Liebe als Form der Tugenden und des Glaubens nach Schrift und Tradition S. 658.

Luther gegen die Liebe als Form des Glaubens S. 659. Verhältnis vom Glauben zur Liebe S. 660. Der hl. Augustin über die Liebe in der Rechtfertigung S. 662. Die hl. Schrift und die Liebe S. 664. Luther und Ritschl mißverstehen: fides caritate formata und fides informis S. 667.

b. Luthers Polemik gegen die Liebe als etwas Unmögliches; die Liebe sei ein Gesetzeswerk 668

Luthers Unverstand in seiner Polemik gegen die Liebe S. 672. Luthers Widersprüche in seiner Polemik gegen die Liebe S. 673. Die Liebe sei ein Werk nach dem Gesetze S. 675. Christus habe das Sittengesetz abgeschafft S. 679. Die Liebe als Ursache des göttlichen Zornes S. 683. Die wahre Reue nach Luther ebenso unmöglich als die Liebe S. 684. Moses sei totzuschlagen; die contritio sei unmöglich. Sonderbare Aussprüche Luthers darüber S. 686. Das Gesetz gebiete die Liebe, wir könnten es aber nicht erfüllen S. 688.

c. Kurze Darlegung der Lehre Luthers vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums 690

Wie kam Luther zur Aufstellung dieses Gegensatzes? S. 691. Gesetz und Gerechtigkeit des Gesetzes S. 694. Wie nach Luther die Sünde wegeskamotiert wird S. 695. Der kirchliche und der lutherische Ablaß S. 698. Das Ballspiel zwischen dem Sünder und Christus S. 700. Das Gewissen soll mit dem Gesetz nichts zu schaffen haben S. 701. Kein Unterschied zwischen Sünde und Sünde, Werk und Werk S. 703. Vor Gott gelte nichts als er selbst; Harnacks Gerede darüber S. 706.

d. Anwendung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium auf die Liebe. Widerlegung 708

Seite

Luther gegen das Gesetz der Liebe und Christus als Gesetzgeber S. 709. Nach kath. Lehre ist die Liebe die Einheit von Religiosität und Sittlichkeit S. 710. Die Liebe ist ein Hauptfaktor in der Rechtfertigung S. 713. In der Rechtfertigung sind an sich weder Werke des Glaubens noch der Liebe, wohl aber vitale Akte S. 715.

e. Die Paulinische Stelle von dem durch die Liebe wirksamen Glauben 716

Der durch die Liebe wirksame Glaube S. 717.

f. Die Gottesliebe ist von Luthers Religion ausgeschlossen. Wir sind Gott nur Glauben schuldig 719

Der Christ sei Gott nur den Glauben schuldig; der Lutherische Gottesdienst S. 721. Die allein passende Religion für Luther und Lutheraner S. 723.

F. Rechtfertigung durch die Hoffnung. — Unfug der Heilsgewißheit und Luthers Pelagianismus. — Köhlerglaube 727

Luthers Glaube ist wesentlich Vertrauen S. 727. Rechtfertigung durch die Hoffnung, nicht durch den Glauben S. 729. Ich kann im Systeme Luthers nicht glauben oder vertrauen S. 731. Die Heilsgewißheit. Luther nahezu Pelagianer S. 733. Unverstand der Lutherschen Lehre von der Heilsgewißheit S. 737. Luther verzerrt die scholastische Lehre S. 742. Der frühere Luther mit dem späteren in Widerspruch S. 743. Luther lehrt je nach Bedarf S. 745. Die lutherischen Anzeichen, daß man den hl. Geist besitze S. 747. Die protestantischen Theologen und die Heilsgewißheit S. 751. Luthers Heilsgewißheit und der hl. Augustin S. 753. Luthers Erlebnis und Harnack S. 755. Warum beruft sich Luther auf „Erlebnisse"? S. 757. Wie Luther dazu kam, seine Lehre als Gottes Wort auszugeben S. 759. Luther mangelt der biegsame Sinn, der Geist Gottes S. 763. Luthers Behauptung, seine Lehrsätze habe er vom Himmel S. 765. Der protestantische Köhlerglaube S. 769. Die zu Worms erkämpfte Magna charta, die Freiheit S. 770.

6. Luthers christlicher Charakter . . . . . 771—852

A. Luthers Ideal des seligen Lebens. Luthers Arznei versagt in Traurigkeit und Todesnöten 772

Luthers Entstellungen des kath. Lebens und Sterbens S. 773. Luthers Ideal des seligen Lebens S. 774. Luthers Arznei erweist sich in finsteren Stunden als Wahn S. 777. Wie Luther den Teufel verscheucht; Zoten S. 779. Luthers und der Seinigen Traurigkeit und Melancholie S. 781. Versuchung zum Selbstmord S. 783. Trösten sei nie notwendiger gewesen S. 784. Luthers Lüge betreffs des Unglaubens der Katholiken an ein ewiges Leben S. 786. Luther spricht und schreibt nach dem Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel

Seite

S. 787. Die wahren Katholiken strafen Luthers Gerede Lügen S. 788. Der Tod der wahren Katholiken; katholisch ist gut sterben S. 793.

B. Luther, in dir ist nichts Göttliches! 797

Luthers „Evangelium", ein Seminar von Sünden und Lastern S. 799. Nicht auf das Leben, sondern auf die Lehre komme es an S. 801. Schrift und Tradition gegen Luthers Geringschätzung des christlichen Lebens S. 802. Die „Evangelischen" verleugnen in den Sitten das Evangelium S. 805. Luthers schalkhafte Erklärung der zunehmenden Gottlosigkeit im Luthertum S. 807. Die Humanisten lobten anfänglich Luthers Privatleben S. 810. Warum sie dies taten S. 811.

a. Luthers zotenhafte Sprache 813

b. Luthers scheußliche zotenhafte Bilder und Verse 831

c. Ergebnis aus Luthers zotenhafter Sprache und scheußlichen Bildern 843

Erklärungen und Phrasen der Lutherforscher S. 843. Luther, der Höhepunkt des Luthertums, kann nur zum Vergleiche mit den Höhepunkten in der kath. Kirche herangezogen werden S. 847. Während Luther der Verrohung seines Jahrhunderts seinen Tribut bezahlt, ja zur Verrohung beigetragen hat, haben die Heiligen sich über die Roheit erhoben und andere aus dem Sumpfe herausgezogen S. 848. Sein altes praktisches Prinzip: sich gehen lassen, am Ende seines Lebens in vollster Blüte S. 851.

7. „Objektivität" und „Freiheit des Geistes" der protestantischen Theologen, insbesondere gegenüber den Scholastikern . . 853—889

Die angebliche Objektivität der prot. Lutherforscher S. 853. Unbekanntschaft mit der kirchlichen Vergangenheit und Lehre: credere Deum, Deo, in Deum S. 855. Splendida vitia S. 857. Gewissenszwang S. 860. Keine Vita so unwissenschaftlich bearbeitet als die Luthers S. 861. Abgang jeder Methode S. 862. Die protestantischen Theologen unter dem Banne hergebrachter protestantischer Axiome S. 864. Ihr Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel S. 865. Ihre Voreingenommenheit gegen die Scholastiker S. 866. Urteil Bucers S. 867. Dieckhoff und Thomas von Aquin; Dieckhoffs Ignoranz S. 868. Er nimmt G. Biel als Repräsentanten der gesamten Scholastik S. 870. Nur Mißverständnisse und Unverstand S. 871. Harnack und Thomas von Aquin S. 879. Nur Mißverständnisse auf Mißverständnisse S. 880. Er versteht nicht einmal die Grundidee bei Thomas S. 886. Eine Verständigung schwer zu hoffen S. 888.

Lutherporträts.

I. Nach L. Cranach aus dem Jahre 1520.
II. Stich von Daniel Hopfer aus dem Jahre 1523.
III. Bild aus dem Jahre 1526.
IV. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz vom Jahre 1529.
V. Aus der Pinakothek zu München vom Jahre 1532.
VI. Aus dem Germaniſchen Muſeum zu Nürnberg vom Jahre 1533.
VII. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz vermutlich vom Jahre 1543.
VIII. Nach L. Cranach in der Königl. Galerie zu Dresden aus dem Jahre 1546
IX. Der tote Luther von Lukas Fortnagel.

3. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre.

A. Unwiſſenſchaftliches Verfahren gegenüber Luthers Äußerungen.

Methode iſt regelmäßig nicht Sache der Männer, die mit ſo großer Verehrung auf Luther ſchwören. Wie ſie dem hl. Auguſtin zugeſchriebene Ausdrücke auf ihre Richtigkeit hin nicht prüfen,[1] ſondern nur Schlagwörter ſich gegenſeitig entlehnen, ſo kontrollieren ſie noch weniger Luther und ſeine Darlegung der katholiſchen Lehre. Alles wird a priori angenommen. Infolge dieſes Mangels an Methode wiſſen ſie, wie bereits oben bemerkt, bis zum heutigen Tag noch nicht, wie ſich Luther entwickelt hat, welches die Geneſis ſeines Abfalles iſt. Da ſie die Quellen nicht kritiſch ſichten, was doch das erſte ſein ſollte, wie die modernen Hiſtoriker, Juriſten und Philologen es wiſſen und auch üben, und gerade dieſe Quellen (zumeiſt Luthers eigene Ausſprüche) völlig verſchieden von einander über ſeinen Entwicklungsgang berichten — anders die gleichzeitigen, anders die ſpäteren Schriften Luthers, anders die Tiſchreden — ſo ſind die proteſtantiſchen Theologen bis heute nicht zu einem auch nur einigermaßen genügenden Reſultat gelangt.

Ein Beiſpiel ſoll dies beleuchten. J. Köſtlin ſchreibt: „Luther fand anfangs in der hl. Schrift, und zwar ſpeziell im Römerbrief . . . noch nicht das wirkliche Heilswort, ſondern vielmehr den Grund, an ſeinem Heile zu verzweifeln. Entſcheidend war hier für ihn, wie er ſpäter in ſeinen Schriften und Reden oft berichtet hat, ſeine Auffaſſung der Gottesgerechtigkeit, von welcher Paulus Röm. 1,17 ſagt, daß ſie im Evangelium geoffenbart werde. Er verſtand ſie von der Eigenſchaft Gottes, vermöge

---

[1] Der Verfaſſer meint zunächſt das dem hl. Auguſtin zugeſchriebene Wort, die Tugenden der Heiden ſeien nichts als „glänzende Laſter“ (beſſer geſagt Fehler, splendida vitia). Darüber hat er ausführlich gehandelt in der erſten Auflage (I. 383 bis 386. D. *) 2. Aufl. unten D. * und in der Schlußabhandlung. Er hätte auch das andere geflügelte Wort anziehen können, das ebenſo grundlos allgemein (ſowohl von Proteſtanten wie von Katholiken) dem hl. Auguſtin in die Schuhe geſchoben wird, das Wort: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas“. Wer dieſen Satz zuerſt angewendet hat, ſteht noch immer nicht ganz feſt. Manche nennen Melanchthon (*Wood*, Dictionary of Quotations. 188, 25), andere Gregor Frank oder den rätſelhaften Rup. Meldenius. (Lücke, Über das Alter und den Verfaſſer des kirchlichen Friedensſpruches. In nec. 1850; dazu Prot. Real-Enzykl. XI[3] 679; XII[3] 551. f.) Möglich, daß Rich. Baxter einen anderen „Pacificator“ im Sinn hat (Prot. Real-Enz. II[3] 487; nach Runze, Katechismus der Dogmatik 19: Nic. Hunnius.) Jedenfalls wird der Satz erſt ſprüchwörtlich nach 1630. Er ſcheint erfunden worden zu ſein, um die unſelige Theorie von den „Fundamentalartikeln“, den Ausgangspunkt für den Indifferentismus und den Latitudinarismus, annehmbar zu machen. D. H.

deren dieser die Sünder und Ungerechten strafe; nur diese Deutung fand er bei allen kirchlichen Lehrern, indem er Augustin damals noch nicht kannte"[1] u. s. w. Was wäre nun die erste Aufgabe eines methodischen, gewissenhaften Forschers gewesen? Keine andere, als die, Luthers Ausspruch zu prüfen und zu sehen, ob wirklich die kirchlichen Lehrer vor Luther die paulinische Stelle von der strafenden Gerechtigkeit Gottes verstanden haben. Aber weder Köstlin, noch irgend ein anderer protestantischer Theologe hat diese Arbeit unternommen, keiner auch nur an sie gedacht; sie nahmen und nehmen Luthers Wort von vornherein als wahr an.

Nun, statt ihrer habe ich eine Untersuchung über die genannte Frage angestellt und sie in einer Ergänzungsschrift zum 1. Bande niedergelegt. Sie war der Mühe wert; denn das Resultat ist, daß kein einziger christlicher Lehrer seit dem Ambrosiaster bis Luther die paulinische Stelle von der strafenden Gerechtigkeit Gottes oder vom zürnenden Gott, sondern daß alle sie vom rechtfertigenden Gott und seiner rechtfertigenden Gnade, von der Gerechtigkeit des Glaubens, verstanden haben,[2] so daß die protestantischen Theologen vor die Alternative gestellt werden: Entweder hat Luther keinen einzigen christlichen Lehrer vor ihm über diese Stelle nachgeschlagen und deshalb sein Urteil über sie gewissenlos, in voller Ignoranz, formuliert; oder er hat, wie so oft, absichtlich die Unwahrheit gesagt.[3]

Mögen sie den einen oder den anderen Teil wählen, in jedem Falle muß die Lutherforschung wesentlich anders werden. Es macht doch für

---

[1] Luthers Theologie, 2. Aufl., I, 22. Von mir unterstrichen.

[2] So verhält es sich auch mit dem Psalmvers In justitia tua libera me (Ps. 70, 2), der Luther erschreckt habe wegen der darin ausgesprochenen strafenden Gerechtigkeit. Kein Kommentator vor Luther hat den Vers in dieser Weise ausgelegt, was ja auch völlig sinnlos wäre.

[3] Es wäre wohl ein drittes denkbar, daß sich Luther in der Hitze des Kampfes in jene Überzeugung verrannt hätte. Es gibt Charaktere von heftiger Leidenschaft und mächtiger Einbildung, die nach und nach, oft sehr rasch, im guten Glauben das für wahr halten, was ihnen der Widerspruchsgeist oder das Bestreben, sich zu rechtfertigen und den Sieg an sich zu reißen, eingibt. Zu diesen Charakteren gehörte Luther. Dies dürfte manche Äußerung und manche Haltung Luthers in ein milderes Licht stellen. Er konnte hinterher selber von einer Sache überzeugt sein, die er früher in ganz anderem Lichte betrachtet hatte. Damit soll nicht gesagt sein, daß ein solcher Charakter diese Wandlung, kraft deren er aus Leidenschaft seine neue Überzeugung hervorruft, ohne Schuld vornehmen könne. D. H.

einen Forscher einen gewaltigen Unterschied aus, ob er vor einem wahrhaft redlichen Autor steht, oder vor einem gewissenlosen, oder gar vor einem Lügner. Wenn Luther in seiner Aussage über den entscheidenden Moment in seinem Leben sich so trügerisch oder in solcher Selbsttäuschung befangen zeigt, so wird ihm ein gewissenhafter methodischer Forscher um so weniger in irgend einem anderen Punkte Glauben schenken, ehe er vorher alles strengstens geprüft hat. Der protestantische Theologe dagegen prüft nirgends Luthers Aussage über Kirche und kirchliche Lehre, er folgt blindlings seinem Meister.

Nach Köstlin hat Luther, als er „durch Erleuchtung des hl. Geistes" erfuhr, daß in der paulinischen Stelle vom rechtfertigenden Glauben die Rede sei, Augustin noch nicht gekannt, und das stimmt mit den von ihm zitierten Quellen überein. Nun hörten wir aber Seeberg sagen, es sei vielleicht Augustins größtes Werk gewesen, Luther die Wege zu Paulus zu bahnen, also das gerade Gegenteil! Ganz natürlich. Seebergs Ausspruch liegt eine andere Quelle zu grunde. In ihr sagt Luther, „in der Erste" habe er Augustin gelesen, als er aber zu Paulus gekommen, da sei es mit Augustin ausgewesen. Welche Quelle verdient den Vorzug, die Köstlins oder die Seebergs? Dies zu untersuchen, fiel beiden nicht ein. Und wie in diesem Fall, so in vielen anderen.

Aus diesem völlig unwissenschaftlichen Gebahren entstanden die hohlen Phrasen der protestantischen Theologen: „Der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war die Botschaft Luthers an die Christenheit." Diese Entdeckung Harnacks[1] beruht lediglich auf seinem unmethodischen, unkritischen Verfahren, auf bloßem Nachbeten der Äußerungen des späteren Luther. Ein wissenschaftlich ernster Forscher hätte, ehe er die eben zitierte Phrase niedergeschrieben, zuerst untersucht, ob denn die Kirche zu Luthers Zeit wirklich nur den strafenden Gott, den erzürnten Richter gelehrt hat, ob sie stumm war über das Vertrauen, die Zuversicht auf Gott, sodaß es Luthers bedurft habe, der Christenheit die Botschaft vom Vertrauen auf Gott zu bringen. Er hätte vor allem jene Bücher in die Hand genommen, in welchen sich das Leben und die Anschauung der Kirche während des ganzen Jahres hindurch offenbart, in denen sie Tag für Tag zu ihren Gläubigen spricht, nämlich das Brevier und das

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III.[3], 729. Etwas Ähnliches in seinem Wesen des Christentums, [4] 169.

Missale, und zwar jene aus dem Eremitenorden, dem Luther angehörte. Da hätte er gefunden, daß die Kirche vom ersten Adventsonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten den Gläubigen beinahe ausnahmslos auf den barmherzigen, gnädigen Gott hinweist, auf welchen unsere Zuversicht, unser Vertrauen zu setzen sie uns auf jeder Seite ermuntert. Er hätte zu seinem Erstaunen entdeckt, daß vom erzürnten Richter fast nie die Rede ist, und wenn die Gerechtigkeit Gottes erwähnt wird, der Hinweis auf die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit vorhergeht, nie mangelt.[1] Ein wissenschaftlicher Forscher hätte die Prediger und die Lehrer der Kirche vor Luther durchgenommen, und er wäre eines Besseren belehrt worden.

B. Völlige Unklarheit der protestantischen Theologen über Wesen und Zeitpunkt von Luthers Veränderung.

Was kann man von jenen Forschern erwarten, die nicht einmal wissen, welches der Punkt ist, von wo aus ihr Vater, der Vater der „evangelischen Reformation", auf die abschüssige Bahn geriet? Und doch ist für eine Lutherforschung die Kenntnis jenes Punktes, in welchem Luther zuerst von der Kirchenlehre abgewichen ist, von kapitaler Wichtigkeit. Denn fürs erste wird infolge davon der Forscher die Genesis von Luthers einzelnen Lehrpunkten entwickeln können, und diese selbst erscheinen in einem ganz anderen Lichte, wenn man weiß, wie sie entstanden sind, als wenn man darüber im Unklaren oder auf falscher Fährte ist. Sodann wird der Forscher der Wirklichkeit, der Wahrheit gerecht, ohne Luther Unrecht zu tun. Er wird ferner sichere Kritik üben können an Luthers Aussagen über den ersten Grund seines Abfalles, an seinen Äußerungen über die Schuld der Kirche und an seinem Pochen auf sein Recht. Durch Ermittelung des Zeitpunktes, *wann* Luther den ersten entscheidenden Schritt getan, dem alle übrigen bis zu seinem förmlichen Bruche folgten, wird ein methodischer Forscher, welcher geradeaus geht, in vielen Fällen ein Kriterium zur Entscheidung wichtiger Fragen erhalten und sichere Perioden von Luthers Lehrentwickelung aufstellen können.

Die protestantischen Theologen sind bis heute weder über die Genesis von Luthers nachmaligem Abfall, noch über den Zeitpunkt derselben auch nur irgendwie ins Reine gekommen; was sie sämtlich darüber sagen, ist falsch oder verworren. Es mußte so kommen, aus dem einfachen Grund, weil sie

[1] Darüber ausführlich I² 400—422.

Luthers späteren Aussagen Glauben schenkten. Alles, was Luther je über sein früheres Leben gesagt, wird aneinander gereiht, ohne Spur von psychologischer Entwickelung. Diese Theologen gehen schon an die Lesung von Luthers Schriften mit fixen Ideen, die sie sich gebildet haben, oder die in ihnen gebildet wurden, Ideen, wie sie unter den Protestanten gang und gäbe sind. Niemand arbeitet voraussetzungsvoller als die protestantischen Theologen. Würden sie je Luthers Schriften voraussetzungslos gelesen haben — wenn sie dieselben je einmal gelesen haben, denn viele von ihnen nehmen die Stellen nur aus den Lutherbiographien und aus Abhandlungen — so würden sie zu demselben Resultat gelangt sein, wie ich.

Statt dessen ist ihr Schema — und sie haben es, von nebensächlichen Variationen abgesehen, alle — folgendes: Um Heil und Frieden des Herzens zu gewinnen, um den erzürnten Richter zu versöhnen, legte Luther die Gelübde ab, übte er Kasteiungen über Kasteiungen; trotzdem unglückseliger Zustand, dunkle Stunden, keine Hilfe in Reue und Beicht, Schrecken vor dem zürnenden Richter, Verzweiflung, Vorgeschmack der Höllenstrafen. Dazwischen einige lichte Stunden, einige Tröstungen. Endlich begann es zu dämmern. Die Bibel rettete ihn. Jedes Anekdötchen über Luthers Zusammentreffen mit der Bibel, mag es noch so sehr den Tatsachen und dem gesunden Sinn widersprechen, wird angenommen. Also die Bibel rettete ihn. Nachdem diese ihm bisher eine Kundgebung des zürnenden Gottes war, was kein Wunder ist, da er in Schule und Kirche so gelehrt worden sei, lernt er in ihr den gnädigen Gott kennen, durch die Entdeckung nämlich der wahren Erklärung von Röm. 1, 17. So hatte er den Weg zum Frieden mit Gott gefunden.

Alle diese Sätze gründen sich auf Luthers Aussprüche. Aber weder die Quellen, noch die daraus gezogenen Sätze wurden von den protestantischen Theologen kontrolliert, oder mit kritischem Auge angesehen. Sie wollen nicht, sie dürfen nicht; sie sind beherrscht von einer geheimen Furcht, Luther breche unter dem kritischen Messer zusammen. Darum war es ihnen unmöglich, zu einem Resultate zu gelangen. An Christus, dem Gottmenschen, wagten sie Kritik zu üben, Ritschl und Harnack voran; aber an Luther bis zum Jahre 1521 darf nicht gerüttelt werden. Hätten sie doch die Kritik, die sie an dem Gottmenschen geübt, Luther widerfahren lassen!

In welchen Zeitpunkt fallen denn die Anfänge von Luthers Entwickelung? Sie wissen es nicht. Meist verlegen sie diese in die ersten Jahre seines Klosterlebens, in die Erfurter Zeit, was geradezu absurd

ist; bald in die Wittenberger Periode, bald in beide Zeitabschnitte, wie es Köstlin macht. Über nichtssagende Vermutungen hinaus haben sie es bisher nicht gebracht, weil sie auf falscher Fährte sind. Jeder methodisch geschulte, nicht voreingenommene kritische Kopf, der zugleich auf psychologischem Wege vorwärts geht, wäre schon längst zum Resultate gelangt und hätte gesehen, daß es sich in Luthers Theorie nicht handeln kann um die unverdiente Rechtfertigung, die selbst in seinen frühesten Schriften sich findet, und die er aus Lombardus, aus der Kirchenlehre, nicht aus „Erleuchtung" kannte.

Er würde aber auch erkennen, daß selbst Luthers eigentümliche Lehre von der zugerechneten, zudeckenden Gerechtigkeit Christi, um die es sich doch eigentlich handeln sollte, nicht zuerst in Frage kommen könne. Der trostlose Zustand Luthers *wegen des erzürnten Richters*, den *sie* voraussetzen,[1] führt an sich nicht zur Rechtfertigung aus dem Glauben, oder zur zugerechneten Gerechtigkeit als Heilmittel oder Erlösung, was jedem einleuchtet, welcher hier etwas psychologisch denken will. Der Punkt, um den sich in *diesem* Gedankenkreise alles dreht, ist immer der zürnende, strafende Richter, oder vielmehr der Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Das ist ebensowohl im Evangelium und in den Apostelbriefen, wie im alten Testament ausgedrückt, es steht heute noch in ihnen. Schafft aber der Satz, oder wenn man will, die Erkenntnis, daß Christi Gerechtigkeit einem zugerechnet werde, den strengen, strafenden Richter weg? Was nützt die Erkenntnis, daß Röm. 1, 17 und an manchen anderen Stellen die Gerechtigkeit Gottes nicht jene die Guten belohnende, die Bösen bestrafende Eigenschaft Gottes bedeutet, sondern die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen zurechnet, demjenigen, welcher glaubt, daß ihm Gott um Christi willen gnädig ist, wie Luther sagt? Er steht mit dieser Erkenntnis am selben Punkt wie früher; denn die Stelle Röm. 1, 17 hebt Röm. 14, 10 desselben Apostels nicht auf: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi stehen". Wozu? „Auf daß ein jeglicher empfange nach dem, wie er *gehandelt*, es sei gut oder böse" (2. Kor. 5, 10); denn „Christus ist verordnet von Gott als ein Richter der Lebendigen und Toten" (Apostelgesch. 10, 42); „wir wissen darum, daß der Herr zu fürchten ist" (2. Kor. 5, 11); er ist „der gerechte Richter" (2. Timoth. 4, 8). Luther selbst legt im Jahre 1516, nachdem er bereits die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi vorgetragen,

[1] Tatsächlich hat Luther Gott eher auf grund der Unmöglichkeit das Gesetz zu erfüllen, als Tyrann gefürchtet. S. Paragraph 5, Absätze E, F.

die oben zitierte Stelle Röm. 14, 10 („wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi stehen") also aus: „weil wir alle dort gerichtet werden."[1] Der Richter bleibt als zürnender, wenn man schlecht handelt.

Die protestantischen Theologen sahen nicht, daß Luthers spätere Auslassungen über seinen früheren unruhigen, trostlosen Zustand, über dessen Ursache und Heilung, teilweise von Ideen seiner späteren Zeit beherrscht sind. Ja, jene Auslassungen sind entweder, und zwar hauptsächlich in den von anderen später redigierten, teilweise interpolierten Tischreden, oder in Luthers Schriften nach 1530 aufbewahrt, die hinsichtlich seiner Aussagen doppelter Kontrolle bedürfen, da er in jener Periode infolge der Vorgänge am Reichstage in Augsburg und nachher mehr als je zuvor erbittert und im Haß gegen die Kirche befestigt wurde. Lebte er mit der Wahrheit schon seit seinem Wendepunkt auf gespanntem Fuße, so besonders in dieser neuen Periode.

Zwei seiner Schriften kommen hier zunächst in Betracht: die im Jahre 1533 verfaßte Kleine Antwort auf Herzog Georgs näheres Buch, und der im Jahre 1535 edirte Kommentar zum Galaterbrief. Die erste Schrift haben wir bereits wegen der „Mönchstaufe" kennen gelernt, und wir werden uns mit ihr wegen der „Schreckniſſe" des Klosterlebens noch zu beschäftigen haben; den Kommentar aber hat Luther schon vor der Jugend vorgetragen, d. h. nach seinem eigenen Geständnis, vor jenen, die noch nicht die papistische Lehre in sich aufgenommen hatten,[2] mithin also auch Luthers Aussagen nicht wohl auf ihre Wahrheit prüfen konnten. Dies benützte Luther auch in jenem Kommentar nach Herzensluſt. Gleichwie er sich unter anderem erdreistete, die Jugend zu belehren, die Kirche lehre den Zweifel, ob man in Gottes Gnade sei, oder man wisse nicht, ob man glaube, u. s. w.; so stellte er sich ihr auch als Beispiel eines solchen hin, der einstens ein derartiger Zweifler gewesen, der unter den strengsten Übungen des Ordenslebens, unter eifrigem Gebete bei Tag und Nacht immer im unruhigen, trostlosen Zustand sich befunden habe. Die Schuld gab er vor der kritiklosen Jugend selbstverständlich der Kirche, nicht sich.

In späteren Schriften machte er es noch ärger. Je älter er wurde, desto kecker wurde er in seinen Behauptungen. Nicht bloß die

[1] Kommentar zum Römerbrief, fol. 281: „quia omnes ibi iudicandi sumus".

[2] So. z. B. II, 163: „Hanc impiam opinionem . . . vos juniores fugite et exhorrescite, quia ea nondum imbuti estis". . . . 167: „Vos juniores facile puram doctrinam evangelii capere et illam pestiferam opinionem vitare potestis, quia ea nondum estis infecti". . . . 149: „Vos adolescentes", u. s. w.

Jugend, sondern überhaupt der Anhang mehrte sich von Tag zu Tag. Und so kam auch auf das Tapet, daß man Röm. 1,17 in der Kirche bisher nur vom strafenden Richter verstanden habe, was er, ohnehin „höchst unruhigen Gewissens", eben auch geglaubt und angenommen habe, bis ihm die Türe in St. Paulo geöffnet wurde.[1] Jedes Herz mußte Erbarmen fühlen mit ihm, der vorgab, vor seinem Abfalle in der Kirche nichts als nur vom strengen Richter, vom strafenden Christus „auf dem Regenbogen" gehört zu haben, nichts von der Barmherzigkeit, nur von der Gerechtigkeit; man mußte ihm Recht darüber geben, daß er das Weite gesucht hat. Und die protestantischen Theologen machen es heute so, wie die kritiklose Jugend zur Zeit Luthers.

Sehen wir nun zu, wie Luther den rechten Weg verloren hat.

C. Wie und wann geriet Luther nach den bisher bekannten Quellen auf die abschüssige Bahn?

Es müßte jemand ein Engel sein, wenn er hienieden nicht von Zeit zu Zeit von Versuchungen, und zwar gerade im Dienste Gottes, geplagt würde. „Mein Sohn", heißt es, „wenn du eintrittst in den Dienst Gottes, so bereite alsbald dein Herz gegen die Anfechtung."[2] „Des Menschen Leben ist eine Ritterschaft."[3] Eine der ganz gewöhnlichen Versuchungen ist die Unruhe, die zudem häufig aus anderen Versuchungen entsteht. Wer ist ganz frei von ihr? Auch Luther hat sie von Anfang an gefühlt, er hütete sich aber damals noch, für sie die Kirche oder ihre Heilmittel verantwortlich zu machen.

Was lesen wir in der Tat in den dem Mönch Luther gleichzeitigen Schriften? Am 15. April 1516 schreibt er einem „von Stürmen und verschiedenen Wogen beunruhigten und versuchten Mitbruder", daß Gott „der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes ihm den besten Tröster, den man auf Erden haben kann, in der Person des Bartholomäus von Usingen gegeben habe; er möge nur sorgen, seinen Worten durch Verleugnung seines Eigensinnes zu folgen und ihnen in seinem Herzen Bestand zu geben". Und Luther fährt fort: „Ich bin eben gewiß und aus meiner und deiner, ja aus der Erfahrung aller, die ich je unruhig gesehen habe, weiß ich, daß nur die Klugheit unseres Sinnes Grund und Wurzel unserer ganzen Unruhe sei. Denn unser Auge ist sehr schalkhaft." Und nun schließt derjenige,

[1] Opp. exeg. lat. VII, 74; Opp. var. arg., I, 22.
[2] Sirach, 2, 1.
[3] Job, 7, 1.

welcher bereits seit längerer Zeit die zugerechnete Gerechtigkeit Christi angenommen, also: „Und damit ich von mir spreche, hui! in welchen Armseligkeiten hat mich das schalkhafte Auge vexiert, und vexiert mich bis jetzt aufs äußerste.“[1] Das heißt in der Tat ehrlich gesprochen. Luther wußte damals als Heilmittel in den Versuchungen, besonders in der Unruhe, zu welcher Furcht, Angst und Ähnliches gehören, nichts anderes als den Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes (wie dies von der Kirche im ganzen Brevier und Missale geschieht), Verleugnung seines Eigensinnes und gehorsame Unterwerfung unter einen geistlichen Rat, wie dies alle geistlichen Lehrer bis Luther anempfohlen haben.

Indes handelt es sich bei unserer Frage nicht um diese Art von Unruhe, die jeder das eine oder das andere Mal fühlt. Hier handelt es sich um etwas ganz anderes.

Sieben Tage vor jenem Brief empfiehlt Luther einem Ordensbruder die zugerechnete Gerechtigkeit Christi als Heilmittel? Wozu? Gegen die strafende Gerechtigkeit Gottes? Keine Rede, gerade das Gegenteil, nämlich gegen die eigene Gerechtigkeit, worauf die Anmaßenden pochen, welche wähnen, durch eigenes Tun es endlich dahin zu bringen, „daß sie voll Zuversicht vor Gott hintreten könnten, gleich als wären sie mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, was unmöglich geschehen kann.“ Nicht blos jener Bruder, ja er, Luther selbst, sei in diesem Irrtum befangen gewesen, und er habe ihn noch nicht völlig bekämpft. — Da befinden wir uns in einem anderen Ideenkreis, als dem eben erörterten, oder auch jenem, von dem der spätere Luther spricht, den wir bereits kennen, und dessen Mittelpunkt das furchtbare Wort der hl. Schrift „Gerechtigkeit Gottes, erzürnter, strafender Richter“ ist. Welches ist nun im neuen Ideenkreis das Heilmittel? „Lerne an Dir und dem Deinigen verzweifeln und an Christus die Worte richten: ‚Herr Jesus, Du bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde; Du hast das Meinige angenommen und Du hast mir das Deine gegeben . . .‘ Hüte Dich nach einer solchen Reinheit zu streben, daß Du Dir nimmer als Sünder erscheinen willst, im Gegenteil wolle es sein; denn Christus wohnt nur in den Sündern.“[2]

---

[1] Enders, I, 31.

[2] Ebds., S. 29: „Caeterum quid agat anima tua, scire cupio, utrumne tandem suam pertaesa propriam iustitiam discat in iustitia Christi respirare atque confidere. Fervet enim nostra aetate tentatio praesumptionis in multis, et iis praecipue, qui iusti et boni esse omnibus viribus student, ignorantes iustitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt

Erwägt man die eben gebrachten Worte Luthers aufmerksam, so ergibt sich von selbst, daß durch sie die Gerechtigkeit Christi von Luther als Ersatz für die menschliche Selbstbemühung hingestellt wird, letztere, ja auch nur die Mitwirkung, völlig weichen müsse. Er fragt den Bruder, was seine Seele mache, „ob sie endlich überdrüssig der eigenen Gerechtigkeit in der Gerechtigkeit Christi aufzuatmen lerne und auf sie zu vertrauen." „Wenn wir müßten mit unseren Anstrengungen und Büßungen zur Gewissensruhe gelangen: warum ist Christus gestorben?" An all seinen Werken und an sich müsse man verzweifeln, und vertrauensvoll zu Christus sagen: „Ich bin Deine Sünde, Du bist meine Gerechtigkeit." [1] Wie ist all das zu erklären? Warum soll die eigene Gerechtigkeit der fremden weichen? Wie verhält sich die fremde Gerechtigkeit zur Sünde, die nicht weggenommen wird? Wird letztere zugedeckt? Ist dies Luthers Sinn? Über diese Fragen erhalten wir kaum ein halbes Jahr früher, in einer Predigt vom Ende 1515, Aufschluß.

„Wenn man erkennt, daß durch kein Sinnen und Trachten, durch keine Abhilfe unsererseits die Begierlichkeit aus uns weggenommen werden kann, und diese gegen das Gesetz ist, welches sagt: ‚Du sollst nicht begehren'; und da wir alle erfahren, daß die Begierlichkeit gänzlich

---

in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: ‚tu, Domine Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum: assumpsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram'. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitabat in iustis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam charitatem eius rumina, et videbis dulcissimam consolationem eius. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo, per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies; disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te, et peccata tua fecit sua, et suam iustitiam fecit tuam." Ich komme weiter unten auf diesen wichtigen Brief zurück, wo ich die Lehre aus Luthers Kommentar zum Römerbrief darstelle.

[1] Noch im Jahre 1527 legt Luther diesen Worten keinen anderen Sinn unter, indem er mit Rücksicht auf seine Lehre über die zugerechnete Gerechtigkeit Christi unter anderem schreibt: „Sathan et caro prohibent, ne semper fixos oculos in Christum habeamus, et respiciamus in nos quoque. Quare non tam facile hic articulus discitur. Ego olim dicere solebam: ‚Christe, tu es justitia mea, ego sum peccatum tuum'." In 1. ep. Joannis, Cod. Palat. lat. 1825, fol. 174.

unbesiegbar ist: was bleibt übrig, als daß die Klugheit des Fleisches aufhöre und zurücktrete, an sich verzweifle und zu grunde gehe und gedemütigt anderwärts Hilfe suche, die sie sich selbst nicht leisten kann?" Und welche Hilfe soll man suchen? Luther erklärt sich vorher: „Obwohl uns Gott Unmögliches aufgelegt hat, und über unsere Kraft, so wird doch hierin Keiner entschuldigt. . . . Da wir fleischlich sind, ist es uns unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, sondern Christus allein kam es zu erfüllen. . . . Aber er teilt uns seine Erfüllung mit, indem er sich selbst uns als Henne darbietet, auf daß wir unter seine Flügel fliehen und so durch seine Erfüllung auch das Gesetz erfüllen. O süße Henne, o glückliche Küchlein dieser Henne!"[1] In diesem Sinne predigte er damals schon öfters das Wort, an dem man Anstoß nahm: „Es will der Herr, unsere Henne, zu unserem Heile sein, aber wir wollen nicht."[2]

---

[1] Weim. I, 35, im Sermo de propria sapientia et voluntate, und zwar in die S. Stephani, den Köstlin, und ihm folgend die Weimarer Ausgabe, ins Jahr 1514, 26. Dezember, verlegte, meiner Ansicht nach aber auf denselben Tag des Jahres 1515 gehört (s. unten S. 443, Anm. 1): „Et si Deus imposuit nobis impossibilia et super virtutem nostram, non tamen hic ullus excusatur. Qui se excusat, maiorem incurrit accusationem. Primum patet, quia invisibilia proponit, in quibus nos vult salvari, quae sapientia carnis non potest aestimare, quia non capit. Insuper quia lex spiritualis est, sapientia autem carnis carnalis, non potest in illam, ut impleat. Sic ait apostolus ad Rom. 6: Prudentia carnis mors est, non enim est subiecta Deo, nec enim potest. Ideo cum simus carnales, impossibile est nobis legem implere, sed solus Christus venit, eam implere, quam nos non possumus (im Drucke folgt: nisi) solvere. Nam, quod erat impossibile legi, ait apostolus, in quo inquinabatur per carnem: ecce impossibilis est lex propter carnem. Veruntamen Christus impletionem suam nobis impertit, dum seipsum gallinam nobis exhibet, ut sub alas eius confugiamus et per eius impletionem nos quoque legem impleamus. O dulcis gallina! O beatos pullos huius gallinae! Secundum patet, quia ideo imponit, ut quaeratur gratia et agnoscatur evacueturque sapientia carnis. Per legem cognitio peccati. Nam si cognoscatur, quod nullis consiliis, nullis auxiliis nostris concupiscentia ex nobis possit auferri, et haec contra legem est, quae dicit: non concupisces, et experimur omnes, invincibilem esse concupiscentiam penitus: quid restat, nisi ut sapientia carnis cesset et cedat, desperet in semetipsa, pereat et humiliata aliunde quaerat auxilium, quod sibi praestari nequit? Ideo dicit, quoties volui congregare etc. Ecce quomodo etiam offert gratiam non quaerentibus."

[2] Weim. I, 31. In seiner Psalmenerklärung legt Luther (vielleicht gegen Mitte 1514) der Bezeichnung von Christus als gallina noch nicht obigen, sondern einen anderen Sinn unter, und zwar bei Auslegung von Ps. 90, (Weim. IV, 68): „Scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis eius sperabis . . . Scapule et

Halten wir dieſe Ausdrucksweiſe zuſammen mit jener vom Jahre 1516, ſo ergibt ſich, daß nicht bloß dort und da von der zudeckenden oder zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti, d. i. von einer fremden, die Rede iſt, ſondern wir lernen zunächſt auch verſtehen, weshalb Luther ſeinen Mitbruder fragen konnte, ob ſeine Seele noch nicht überdrüſſig der eigenen Gerechtigkeit ſei, kurz, weshalb nach Luther unſere „Gerechtigkeit", als natürlich erworbene Tugend angeſehen, vor der Gerechtigkeit Chriſti weichen müſſe. Dieſe Forderung iſt doch ſonderbar genug. Vor der Gerechtigkeit Chriſti hat doch nur die Sünde zu weichen. Warum denn auch die natürlich erworbene Tugend?

a. Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Chriſti, Geſetz und Evangelium.

Erwägt man die erſten ſoeben aus der Predigt angeführten Worte, ſo ergibt ſich, daß es Luther bei ſeiner Tugendübung darum zu tun war, ſeine Begierlichkeit nicht bloß zur Ruhe zu bringen, ſondern ſie völlig aufzuheben. Durch die Tugendübung ſollte vor allem das Begehren des Fleiſches gegen den Geiſt, ja gegen das Geſetz, und die Neigung zum Böſen aufhören. Luther machte aber die gegenteilige Erfahrung; ſeine ſtarke Begierlichkeit hörte nicht bloß nicht auf, ſich geltend zu machen, ſie wurde immer ſtärker, ſie ſchien ihm unüberwindlich. Letzteres heißt aber ebenſoviel als: Luther wurde fort und fort von ſeiner Begierlichkeit (im weiteren Sinn genommen)[1] überwunden, er übertrat fortwährend das Geſetz: du ſollſt nicht begehren, das er doch durch ſeine Tugendübung erfüllen wollte. Die Erfüllung des Geſetzes, d. i. die eigene Gerechtigkeit, wurde ihm ſomit illuſoriſch. Dies drängte ſich ihm zumal auf, als er den geiſtigen

penne sunt, spirituali metaphora, virtutes et dona dei, quibus protegimur in fide ipsius. Sed allogorice, quia Ecclesia gallina est sicut et Christus, cuius scapule sunt prelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. Quomodo hoc? Per obumbrationem. Obumbrare enim est umbram super eos facere, id est veram fidem docere: per hanc enim doctrinam vere fidei proteguntur a demonibus. Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spem habebunt. Et iste versus pulchre describit brevissimis verbis vitam et ierarchiam totius Ecclesie. Quia ‚sub pennis', id est, nullus suus esse debet magister, pennas Christi non contemnat, et in spe vivat. Penne autem columbe huius vel galline sunt ipsi doctores et contemplativi. Vel certe due ale sunt duo testamenta, quibus protegimur, ne in nostro sensu vagantes milvis preda fiamus. Et hec sunt due ale Apoc. 12., date mulieri Ecclesie" etc. Vergl. auch IV, 75, 35. Nach III, 446 iſt gallina die Kirche.

[1] Walther (Für Luther, 554) kennt dieſe Stelle. Er darf alſo die Sache nicht ſo wenden, als habe Denifle das Wort „Begierlichkeit" bei Luther im niedrigſten Sinn ausgelegt. D. H.

Sinn des Gesetzes ins Auge faßte. Das Gebot z. B.: „du sollst nicht töten", ist nicht bloß vom äußeren Werk zu verstehen, sondern auch vom inneren, daß man nicht zürne, nicht hasse, denn „wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder" (1. Joh. 3, 15). „Diese Auffassung des Gesetzes macht es unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, sie macht im Gegenteil den Menschen an seinen Kräften verzweifeln und demütigt ihn, weil niemand ohne Zorn ist, niemand ohne Begierlichkeit: so sind wir von Geburt an."[1]

Ist aber dem also, so begreift man, wie Luther der Tugendübung, der eigenen Gerechtigkeit überdrüssig werden mußte. Sie konnte ihm nur als praesumptio, als Anmaßung und Überhebung, und eben deshalb als sündhaft erscheinen; denn sie maßt sich an, etwas wegzunehmen, was sie nicht wegnehmen kann, sie bewirkt im Menschen das falsche Vertrauen auf seine Werke. „Alle unsere Gerechtigkeiten sind Sünden," sagt er demnach in der Predigt vom J. 1515.[2] Darum die Mahnung: Verzweifle an dir und an all deinen Werken! Die Meinung, daß man durch eigenes Sinnen und Trachten, durch eigenes Bemühen etwas ausrichte, gehört zur „Weisheit, Klugheit des Fleisches"; sie soll weichen und verstummen und gedemütigt anderwärts Hilfe suchen. Aber wo? „Was soll der Mensch tun, wohin soll er gehen, von dem so unmöglichen Gesetze gedrängt?"

Obgleich uns erst das Evangelium den geistigen Sinn des Gesetzes erschließt, der uns die Erfüllung desselben unmöglich macht, wie Luther sagt, so ist es nichtsdestoweniger die eigentliche Aufgabe des Evangeliums, „dem verzweifelten Gewissen Hilfe und Heilmittel zu bringen. Seine Worte sind: ‚Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; vertraue, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben'." Das Evangelium bringt der Seele die frohe Botschaft, „daß das Gesetz bereits erfüllt ist, nämlich durch Christus, so daß nicht mehr notwendig ist, es zu erfüllen, sondern nur, dem Erfüllenden durch den Glauben anzuhängen und sich ihm gleichförmig

[1] Advent 1516, Weim. I, 105. Nachdem er gesagt, daß es die erste Aufgabe des Evangeliums sei, das alte Gesetz auszulegen, sagte er: „haec est litera ‚non occides', sc. de opere tantum externo intelligendo . . . Sed spiritualis intelligentia est illa: ‚non occides corde seu spiritu', i. e. non irasceris, non odies . . . Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia: tales sumus ex nativitate".

[2] Weim. I, 31.

zu machen, weil Christus unsere Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung ist“.[1] Das ist es, was Luther auch in der Predigt vom J. 1515 sagt: „Da wir mit unseren Gerechtigkeiten in keiner Weise können gerettet werden, so müssen wir unter die Flügel unserer Henne fliehen, damit wir, was in uns zu wenig ist, von ihrer Fülle empfangen.“ Und nun verstehen wir auch, warum Luther seinen Mitbruder fragen konnte, ob er noch nicht überdrüssig sei seiner Gerechtigkeit, um unter jener Christi aufzuatmen und auf sie zu vertrauen. Wir begreifen nun auch vollends, weshalb Luther unsere Gerechtigkeit geradezu Sünde nennen konnte, weil sie nämlich nach ihm *sich* anmaßt, was nur Sache *Christi* sein kann. Aus diesem Grunde fragt er seinen Ordensbruder: „vermag es unsere Gerechtigkeit, warum ist dann Christus gestorben?“

Überblicken wir das Gesagte, so staunen wir über Luthers Unwissenheit und fabelhafte Konfusion. Er faßt die „eigene Gerechtigkeit“, die Tugendübung, die Beobachtung des Gesetzes als *rein natürlich* auf. In welchem Zustande befand sich aber dann Luther, in dem eines Heiden oder vielmehr eines Juden? Lebte er nicht als Christ, in und mit der Gnade Christi? Hat er die Tugenden, die Gerechtigkeit nicht als der durch den Tod Christi erlöste Christ geübt? Nein, denn er fragt ja: wenn es unsere Gerechtigkeit tut, warum ist Christus gestorben?

Doch auch nicht die *natürliche* Sittlichkeit, auch nicht die *natürlich* erworbene Tugend muß vor der Gerechtigkeit Christi *weichen*; sie wird durch die Gerechtigkeit Christi vervollkommnet, erhöht, aber nicht aufgehoben, gleichwie überhaupt die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet.[2] Die „eigene Gerechtigkeit“ müßte nur weichen, wenn sie

[1] Weim. I, 105: „Quid autem homo faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus? Hic, hic iam venit officium Evangelii secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatae conscientiae auxilium et remedium . . . Igitur hoc est Evangelium, i. e. iucundum et suave nuntium animae, quae per legem interpretatam jamjam peribat et deiecta fuit, audire scil., quod lex est impleta, scil. per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari“ etc.

[2] Wie der hl. Thomas, gestützt auf das Altertum und die gesunde Vernunft, sagt: „Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati“ (1. qu. 1, a. 8 ad 2; qu. 2, a. 2 ad 1), so schreibt Meister Eckehart: „Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er ist ihr Vollbringer; auch die Gnade zerstört die Natur nicht, sie vollbringt sie“ (Meister Eckhart, ed. Pfeiffer, II, 573, 4). Und der von Luther über alle Scholastiker erhobene Tauler sagt: „Wo denn eine gute Natur ist, und die Gnade dann dazukommt, da geht es gar schnell vorwärts“ (nach der Straßburger Hs.; Frankf. Ausg. II, 237). Selbst Luther (vgl. z. B. Opp. exeg. lat.,

ſich, um in Luthers philoſophiſcher Sprache zu ſprechen, anmaßen würde, den Menſchen aus ſich zum ewigen Heile zu führen, ſo daß die Gerechtigkeit Chriſti überflüſſig würde. Sollte Luther in dieſem Wahne gelebt und früher gemeint haben, durch die natürlich erworbene Tugend gerettet zu werden, ſo war das einzig und allein ſeine eigene Schuld. In der Tat lebte und wirkte Luther mit dieſem Wahne, er war ein Selbſtgerechter.[1]

Luther gibt ſich jedoch noch andere Blößen. Iſt es denn Aufgabe der Tugendwirkung, die Begierlichkeit aufzuheben? Von welcher Begierlichkeit ſpricht denn Luther? Von der aktualen, die in den unordentlichen Begierden beſteht, welche ſich vor und trotz der Entſchließung unſeres Willens in uns erheben? Aber ſie erzeugen die Sünde erſt nach Beiſtimmung des Willens. Noch viel weniger kann von der habitualen Begierlichkeit, d. i. von der Anlage oder vielmehr Verfaſſung der menſchlichen Natur im gegenwärtigen Zuſtande, aus der jene Begierden entſpringen, die Rede ſein. Aufgabe der Tugendübung kann nur ſein, die Begierlichkeit mit ihren Begierden zu bezähmen, ſie unter die Botmäßigkeit des Gott unterworfenen Geiſtes zu bringen, kurz zu verhüten, daß die den Willen zum Böſen anlockenden Begierden die Oberhand bekommen und die Sünde gebären (Jak. 1, 14). So dient alſo gerade die Begierlichkeit zur Tugendübung. Wäre z. B. die Kardinaltugend der Mäßigkeit ohne die Begierlichkeit möglich?

Es zeugt von einer völlig mangelhaften und krankhaften Theologie, daß Luther ſich über das wiederholte Auftreten der Begierden trotz der Tugendübung wunderte, und ſchon in dem einfachen Gelüſten der Begierden, in den Anlockungen zur Sünde dieſe ſelbſt erblickte. Den Irrtum mit ſeinem früher ausgeſprochenen Wahne, die Begierlichkeit müſſe völlig zum Schweigen gebracht werden, ſie dürfe ſich nicht fühlen laſſen, hat er ſelbſt in ſpäteren Jahren zugeſtanden.[2] Daß er aber früher wie

X, 167: „fides et Spiritus S. non corrumpit aut destruit naturam, sed corruptam et destructam sanat et reparat" hat dies zugegeben; aber im Widerſpruch mit ſeiner Leugnung der Empfänglichkeit des Natürlichen für eine höhere Ausſtattung. S. Paragraph 5.

[1] S. unten Abſatz D, Unterabteilungen a und b.

[2] In c. 5 ad Gall. III, 20, ed. Irmiſcher: „Ego monachus putabam statim actum esse de salute mea, si quando sentiebam concupiscentiam carnis, hoc est malum motum, libidinem, iram, odium, invidiam etc. adversus aliquem fratrem Tentabam multa, confitebar quotidie, etc. Sed nihil proficiebam, quia semper redibat concupiscentia carnis. Ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: ‚hoc et illud peccatum commisisti', item ‚laboras invidia, impatientia etc. Frustra igitur ingressus es sacrum ordinem, et omnia

ſpäter ſchon das einfache Gelüſten des Fleiſches gegen den Geiſt und das Geſetz als Sünde erklärte, war nur möglich, weil er die Begierlichkeit als ſchuldbar erklärte. Luther verſtand ſich wirklich zu dieſem Irrtum, wie wir ſpäter ſehen werden.[1] Concupiscentia rea est, die Begierlichkeit iſt ſchuldbar, das iſt ſein Satz, und er lieſt ihn in den hl. Auguſtin hinein. Jene Lehrer, welche die Erbſünde in der Begierlichkeit erblickten, haben die Schuld an die Begierlichkeit doch nur geknüpft (annexa), aber nicht die Begierlichkeit ſelbſt als ſchuldig erklärt; Luther hat letzteres getan, und ſo war er um ſo mehr gezwungen, in ihr die Erbſünde, und zwar die bleibende, zu ſehen.

Iſt aber dem alſo — und es iſt ſo, wie wir alsbald erörtern werden — haben wir dann nicht auch das Recht, Luther zu fragen: Wenn die Erbſünde bleibt, warum iſt Chriſtus geſtorben? Iſt dann noch er, und nicht vielmehr der Tod, den doch Chriſtus überwunden, der Erlöſer von der Erbſünde?

Luthers Äußerungen in den oben gebrachten Stellen offenbaren uns ein Gemiſch von ſchlimmer Erfahrung und krankhafter Spekulation. Die infolge davon ausgeſprochenen Sätze hat Luther ſein Leben lang nicht mehr aufgegeben, ſie wurden im Gegenteil der Ausgangspunkt für andere. Die Priorität gebührt aber dem Satz: Die Begierlichkeit iſt durchaus unüberwindlich; denn um ſeinetwillen hat Luther angenommen, man könne das Geſetz nicht erfüllen, dasſelbe ſei, im Gegenſatz zum Evangelium, eine tötende Forderung; die „eigene Gerechtigkeit" müſſe weichen, man müſſe an ſich und dem Seinigen verzweifeln, Chriſtus habe alles getan.

b. Die Begierlichkeit iſt unbeſiegbar und die bleibende Erbſünde.

Den verhängnisvollen Satz, daß die Begierlichkeit die bleibende Erbſünde ſei, hat Luther in ſeinem Kommentar zum Römerbrief offen ausgeſprochen[2] und ſpäter fortwährend beibehalten; aber er folgt

---

bona opera tua inutilia sunt'. Si tum intellexissem recte Pauli sententias: ‚Caro concupiscit adversus spiritum' etc., ‚haec sibi invicem adversantur' etc., non usque adeo me afflixissem, sed, ut hodie soleo, cogitassem: ‚Martine, tu non carebis prorsus peccato, quia carnem adhuc habes; senties igitur certamen ipsius, juxta illud Pauli: ‚Caro resistit spiritui'. Ne igitur despera sed reluctare, ne concupiscentiam ejus perficias, et tum non es sub lege'."

[1] S. unten Paragraph 4, Abſatz A.

[2] S. den nächſten Abſatz.

ebenſo aus den bisher erörterten Quellen, und er ergibt ſich zudem aus einer anderen, ſofort zu zitierenden Predigt Luthers vom 27. Dezember 1515, worin er unverhohlen ausſpricht, daß die Erbſünde nicht ganz weggenommen, daß mit der Wegnahme nur der Anfang gemacht werde.

Das war jedoch nicht immer der Fall; denn Luther hat in ſeinen Gloſſen zu den Sentenzen den Begriff der Erbſünde noch ganz nach der Scholaſtik beſtimmt: carere justitia originali gilt ihm dort als das Weſen der Erbſünde; dieſe könne nicht die Begierlichkeit ſein, welche ja in der Taufe, obwohl geſchwächt, doch nicht wegfalle, während die Erbſünde weggenommen werde. Die Concupiszenz ſei an ſich gar nicht eine Schuld, ſondern eine Strafe; denn wäre ſie einigermaßen Schuld, und würde ſie in der Taufe nicht weggenommen, ſo geſchähe der Taufe und der Gnade Gottes Unrecht. Infolge der Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit wurden die Zügel weggenommen, welche das Fleiſch und alle Kräfte bändigten, ſo daß nunmehr das Fleiſch ſich gegen den Geiſt empört, und die Vernunft, während ſie früher Gottes Gebot in allen Fällen mit Leichtigkeit erfüllen konnte, nun wegen widerſtreitender Concupiszenz, die nach der Taufe als Strafe „zurückgelaſſen wurde", „das Gebot Gottes mit Schwierigkeit erfüllen kann."[1] Luther wiederholt am Schluſſe ſeiner Ausführung

[1] Weim. IX, 75, in II. Sent., dist. 32, über die Worte des Lombardus: (Sed licet remaneat): Et ex hoc iam patet, quod peccatum originale non est ipsa concupiscentia seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, peccatum autem originale totum aboletur. (Quia et reatus ipsius solvitur); qui solus est et totum peccatum originale, prout reatus includit culpam, alias secus. Nam illa concupiscentia in carne est nihil aliud nisi inobedientia carnis ad spiritum, quae de se non est culpa, sed poena, quia si esset aliquo modo culpa et non dimitti in baptismo diceretur, injuria fieret baptismo et gratiae dei. Igitur ante baptisma est ei annexa culpa et reatus tanquam poenae temporali, quae omnino manet post baptismum, et non est mala nisi occasionaliter in quantum ratio contra eam sibi in pugnam pro poena inobedientiae primae relictam debet certare, ut quae prius cum facilitate potuit dei praeceptum in omnibus carne obediente sibi implere, nunc propter inobedientiam suam in poenam cogitur cum difficultate et in omnibus renitente carne implere. Sententia igitur Magistri non est tenenda, scilicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturae, tyrannus etc. Haec enim omnia sunt nomina carnis inobedientis, furentis, indomitae contra spiritum, quae sic facta est ex ablatione justitiae originalis. Sicut si equus rupto freno sessore etiam invito rebellet et lasciviat, facit omnia, sicut est natura sua, si non assit frenum: ita et carni naturale est ita furere, nisi (Druck: sed) per justitiam regeretur. . . (Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo.

noch einmal, und das ist äußerst wichtig: „Die Concupiszenz ist an sich nicht (moralisch) schlecht, sondern sie ist nur Strafe und zufällig schlecht, insoferne die Seele, welche sie nicht besiegt, infolge ihrer Neigung und ihres Gewichtes sündigt." Er wendet sogar Röm. 8,1 darauf an, daß sie nicht unbesiegbar sei: „Deshalb sagt der Apostel, daß die Concupiszenz jenen nicht schadet, welche nach Christus leben, da sie nach getilgter Schuld nicht ein (moralisches) Übel, sondern nur ein Gewicht und eine Hinneigung zum (moralischen) Übel ist."[1] Hier spricht er aus, daß mit der Gnade Christi die Concupiszenz nicht unüberwindlich ist.

Nur als Überbleibsel der Erbsünde, nicht als diese selbst, faßte Luther die Concupiszenz noch im Jahre 1514 in seinen Psalmenvorlesungen auf,[2] obwohl er im letzten Fünftel derselben, mit dem er sich erst seit Mitte 1514 beschäftigen konnte, den Satz von der Unüberwindlichkeit der Concupiszenz schon beinahe ausspricht. Der Kampf gegen die heranstürmenden Leidenschaften des Zornes, des Hochmutes, der Wollust ist ihm bereits „äußerst schwierig, ja vergeblich, wie die Erfahrung lehrt".[3] Es ging schon abwärts. Luther

---

Worte Augustins): Ecce, ex his omnibus liquet, quod solum reatus solvitur. Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam, et sic potest dici malum in carne, et sic forte Magister loquitur de peccato originali. Alio modo sumitur (Druck: sinitur) cum exclusione culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum et per accidens mala, prout anima non vincens eam peccat ex ejus inclinatione et pondere. Unde dicit Apostolus, quod concupiscentia non nocet his (qui) secundum Christum vivunt, quia non est malum deleta culpa, sed tantum pondus et inclinatio ad malum, quam sic deus esse voluit in poenam Adae. Dupliciter itaque concupiscentia seu fomes dicitur malum: primo quia habet ipsum malum i. e. absentiam freni, quod est justitia originalis. Secundo quia est occasio mali, i. e. peccati actualis. Sed ipsa neutrum illorum est, cum malum sit nihil." etc.

[1] Das sagt er nach Weim. III, 449 (70. Psalm), wo er zwischen culpa und poena richtig unterscheidet, letztere lex peccati in membris nennt. Wie ganz anders legt er diese Stelle aus Weim. II, 495 (1519)!

[2] Weim III, 215, 28; 453, 7 ff.

[3] Weim. IV, 207, 31. Die Stelle ist sehr interessant, denn man sieht zugleich, wie er zum späteren Satze kam, und daß es sich vorläufig noch um die nahezu völlige Unbesiegbarkeit einzelner Leidenschaften, nämlich der des Zornes, des Stolzes, der Wollust, also gerade jener, auf die er später immer hinweist (so schon Weim. I, 86), handelt. Luther schreibt also a. a. O. in der Glosse zu Ps. 106, 12 (Et humiliatum est cor, i. e. afflictum seu ad Dei sui cognitionem et humilitatem deductum): Sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle, que novit, que presumpsit facere mox, cum novisset.

nimmt also bis zum Jahre 1514 an, daß die Concupiszenz nur das Materiale in der Erbsünde ist, das nach der Taufe als Strafe und zur Übung zurückgelassen wurde, indem man zwar die Gebote Gottes noch erfüllen könne, obgleich dies infolge von ihr nur mit Schwierigkeit geschehe; daß die Concupiszenz zwar zum Übel, zur Sünde hinneige, aber selbst nicht Übel, d. i. Sünde, sei; eine Sünde geschehe nur, wenn man die Begierlichkeit nicht besiege. Luther setzt demnach voraus, daß die Begierlichkeit nicht unbesiegbar ist. Er fühlt sich hiemit in Übereinstimmung mit den Lehrern, die mit der Kirche lehren, daß man sie mit der Gnade überwinden könne. Ja, Luther spricht noch Mitte des Jahres 1514 den scholastischen Satz aus, und zwar sogar im nominalistischen, nicht im thomistischen Sinne: „Demjenigen, der das Seine tut, gibt Gott unfehlbar die Gnade", trotzdem er, wie alle Welt, annahm, daß die Gnade und Glorie deshalb nicht verdient, sondern unverdient uns gegeben werde.[1]

Im Jahre darauf, Ende 1515, hören wir von Luther all das wegleugnen, indem er sagt: Die Concupiszenz ist völlig unbesieg-

---

Sic enim passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis; sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet." Und er sagt p. 207, 11: „et sic humiliati et infirmati clamaverunt ad dominum, desperantes de se et in Deum sperantes". Wie jeder einsehen wird, war bis zum Satze „concupiscentia est invincibilis penitus", nur mehr ein Schritt; Luther brauchte betreffs jener genannten Leidenschaften, die gerade die seinigen, und nach seiner Entgleisung immer heftiger wurden, nur noch weitere Erfahrungen zu machen, um ein Rückfälliger, ein Gewohnheitssünder zu werden. Aber die völlige Korruption des inneren Menschen nahm er damals noch nicht an. Er spricht z. B. eine Seite vorher nur von dem nach der Taufe übrig gebliebenen defectus im Verstande, im Willen und im Gedächtnis (ähnlich III, 453); er steht aber auch hier seinen späteren Auslassungen schon nahe. Ira, luxuria, gula, superbia nennt Luther auch IV, 395 als die Hauptregungen.

[1] Weim. IV, 262, 4. Dieser Ausspruch geschah zeitlich nach dem in voriger Anmerkung aus IV, 207 zitierten. Luther sagt im Hinblick auf Christi Worte: „bittet und Ihr werdet empfangen, suchet und Ihr werdet finden ... Ein Jeder, der bittet, empfängt": Hinc recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno esse possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae." Damit steht keineswegs im Widerspruch, was er ein paar Zeilen früher schreibt: „spiritualis adventus est per gratiam et futuram gloriam, quia non ex meritis, sed ex vera promissione miserentis Dei". Man darf nicht übersehen, daß Luther hier den Satz: Facienti quod in se est, etc., nominalistisch formuliert.

bar, Gott hat uns Unmögliches auferlegt; wir können das Gesetz, die Gebote Gottes, nicht erfüllen, all unsere Werke und Übungen, unser Tun taugen nichts.

Nun, wie ist alles auf einmal anders geworden? Wie beweist er den Satz, die Begierlichkeit sei völlig unbesiegbar? Durch die Berufung auf die Erfahrung. Was heißt das? Nichts anderes, als: Luther ist im Kampfe mit der Begierlichkeit zu wiederholtenmalen ihr unterlegen, er wurde von ihr besiegt.[1] Wir haben aus seinen Psalmenvorlesungen ersehen, um welche Leidenschaften es sich bei Luther handelte: gerade um jene, die später bei ihm in einem Maße, wie bei keinem seiner Zeitgenossen, hervorbrachen, und welche, wenigstens Zorn (Heftigkeit) und besonders Stolz[2], an ihm von seinem Beginn an, soweit wir Nachricht haben, nachgewiesen werden können. Mit dem Satze, die Begierlichkeit sei völlig unbesiegbar, kann also Luther nicht bloß aussprechen, sie sei unbesiegbar, weil sie nie vergeht und immer wieder mit ihren Lockungen gegen das Gesetz in uns auftritt, wovon wir im vorigen Absatz gehört haben, sondern weil sie sich als der unbesiegbare Gigant Antäus zeigt, dem niemand widerstehen konnte, dem jeder Kämpfende unterlag. In der Tat werden wir dies Luther weiter unten klagend ausrufen hören.

Zeigt sich einem die Begierlichkeit in dieser Gestalt, dann muß sie ihm mehr gelten, als ein bloßes Überbleibsel der Erbsünde, oder als die infolge der Beraubung der Urgerechtigkeit ihres Zügels mangelnden und in Unordnung geratenen Kräfte, kurz als das Materiale der Erbsünde. Die Concupiszenz kann dann nicht mehr bloß als ein Gewicht oder als eine Lüsternheit erscheinen, durch die der Wille zur Sünde angelockt, nicht aber bestimmt wird, im Gegenteil, sie muß sich als das Grundübel im Menschen aufdrängen, da der Wille unwiderruflich in den Versuchungen zur Sünde in dieselbe einwilligt; die Begier-

[1] Man ist im Kampfe gegen das Fleisch mehr oder weniger Sieger, je mehr oder je weniger der Geist das Fleisch unter seine Botmäßigkeit bringt. Das sagt auch Luther gegen Ende 1514: „Cum enim in hac vita semper in carne simus, et caro semper concupiscat adversus spiritum, licet in uno minus quam in alio, secundum quod magis minus ve fuerit subacta: certum est', etc. Weim. IV, 394. Wer aber gesteht, die Begierlichkeit, das Fleisch sei unbesiegbar, der spricht aus, daß der Geist unterlegen, subactus, ist, daß das Fleisch regiert: „caro non vult subici, sed regere (ibid. p. 395). Der hl. Augustin schreibt deshalb mit Bezug auf Röm. 7, 14. 23 von solchen Besiegten: „quos ita habet carnis concupiscentia subjugatos, ut facerent, quidquid illa compelleret". Cont. Jul., VI, c. 23, n. 70.

[2] S. dazu unten Absatz D, Unterabteilung a.

lichkeit muß demnach als eine Verderbtheit des ganzen inneren Menschen, der Vernunft, des Willens, des zornmütigen Teiles und des Begehrungsvermögens, mithin als die Erbsünde gelten. Ergibt sich dies ja schon daraus, daß Luther, wie wir gesehen, die Begierlichkeit selbst als schuldbar betrachtet.

Da die Concupiszenz bleibt, so bleibt dann folgerichtig auch die Erbsünde, und zwar so lange wie jene. Von einem innerlichen Gerechtwerden kann da keine Rede mehr sein; weder die Eingießung der heiligmachenden Gnade, noch die Austreibung der Sünde im Akte der Rechtfertigung haben hier mehr einen Sinn. Darum sagt Luther Ende des Jahres 1515 das bedeutsame Wort, welches bisher, weil unverstanden, selten zitiert wurde: der Satz der Theologen, daß im selben Augenblick die ganze Sünde ausgetrieben und die ganze Gnade eingegossen werde, führe nur zur Verzweiflung, beunruhige das unglückliche Gewissen, und habe ihn selbst an Gott mit allem, was er ist und hat, nahezu verzweifeln machen.[1]

Luther deutet hiermit an, daß die Begierlichkeit die Erbsünde sei, daß sie nicht ausgetrieben, daß mit dem Austreiben in der Rechtfertigung nur ein Anfang gemacht werde. Er spricht den zitierten Satz aus, nachdem er dargelegt,[2] „daß alle Tugenden in demselben Subjekte zugleich mit

[1] In der Predigt auf 27. Dezember 1515, welche von Köstlin und der Weimarer Ausgabe (I, 37; IV, 659) ebenfalls ins Jahr 1514 verlegt wird. Diese Predigten gehören aber eher ins Jahr 1515 als 1514. Gerade jene beiden Weihnachtspredigten, um die es sich hier allein handelt, scheinen mir den Kommentar zum Römerbrief vorauszusetzen. Ich gestehe aber, daß Köstlins Ansicht ohne diese neue Quelle etwas für sich hat. Der oben zitierte Satz steht I, 43; IV, 665. Zur Korrektur desselben s. I[1], 81 f. Über den Zusammenhang desselben s. oben den Text und die nächste Anmerkung.

[2] Weim. IV, 664: „... Charitas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit charitas. Nam sic est de omnibus virtutibus, quod simul sunt cum suo vitio contrario, donec illo expugnato solae regnent: ita timor dei castus et non castus simul sunt in eodem, qui nondum est perfectus. Sic enim spes stat cum trepidatione, fides cum vacillatione, maxime in tentatione, patientia cum clamore, mititas cum ira, castitas cum libidine, humilitas cum sui placentia, obedientia cum murmure, liberalitas cum avaritia, sapientia cum stultitia, fortitudo cum timiditate, timor sanctus cum timore servili, gratiaque cum peccato. Nam et in mutationibus naturalibus ita fit, ut calidum cum frigido, album cum nigro, divitiae cum paupertate, sanum cum aegro concordent, et solum eo alterum dicitur tale, quia in profectu est ad aliud, ideo vocatur tale, quia fit tale aversum ab uno, conversum ad aliud. Sic iustus vocatur, non quia est, sed quia fit, secundum illud ‚Justus iustificetur adhuc'. Nam omnis motus est partim in termino a quo, et partim in termino ad quem, sicut aeger sanandus est in

ihren ihnen entgegengesetzten Lastern (im eigentlichen Sinne) seien, bis das Laster völlig ausgetrieben werde, und die Tugenden allein regierten", was aber, wie Luther um dieselbe Zeit wiederholt, erst mit dem Tode geschehen werde. „So sei mitsammen in demselben Subjekt keusche und nicht keusche Furcht Gottes, Hoffnung mit Ängstlichkeit, Glaube mit Wanken, besonders in der Versuchung, Geduld mit Toben, Sanftmut mit Zorn, Keuschheit mit Wollust, Demut mit Selbstgefälligkeit (Hoffart), Gehorsam mit Murren, Freigebigkeit mit Geiz, Weisheit mit Torheit, Stärke mit Furchtsamkeit, heilige Furcht mit knechtischer, und die Gnade mit der Sünde." Er findet ein Beispiel in den natürlichen Veränderungen, in denen es ebenfalls so geschehe, „daß das Warme mit dem Kalten, das Weiße mit dem Schwarzen" — doch genug, man lese das Weitere in der Anmerkung. Luther, der sich gerade hier als den „größten Theologen und Philosophen" ausgibt, hat das esse in potentia ad aliquid mit in actu esse verwechselt! An die weitere Ausführung reiht er dann als Schluß obigen Satz von der Austreibung der Sünde und Eingießung der Gnade.

Was beweisen aber Luthers eben zitierte Worte? Gewiß nichts anderes, als seinen traurigen inneren Zustand, sein wiederholtes Unterliegen beim Anstürmen gewisser Leidenschaften.[1] Die Gewohnheit

---

aegritudine recedendo, sed in sanitate accedendo. Sic iustus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine, et in gratia pede dextro i. e. novo homine. Ita quoque et in timore inferni servili et in timore Dei sancto simul . . . . Et iterum: ‚creditis in Deum et in me credite'. Denique dixerunt: ‚adauge nobis fidem', augmentum scilicet coeptae fidei petentes. Ego autem optimus theologus tum philosophus de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi. Nihil de sensu disputo; verba sunt pessime sonantia: sic enim sapere, hoc, quid est aliud, quam desperationem incurrere et infoelicem conscientiam inquietare? Sic enim et ego prope de Deo et quicquid ipse est et habet desperavi".

[1] Sagt er doch selbst später von seinem früheren Zustand: „Wo nur eine kleine Anfechtung kam vom Tod oder Sünde, fiel ich dahin." Erl. 31, 279. Allerdings gestand er nicht die offene Wahrheit, und machte damals seinem Zwecke gemäß den Ordensstand verantwortlich, was ihm seine Anhänger aufs Wort glauben. [Er hätte vielleicht besser getan, seine mangelhafte Kenntnis der Theologie anzuklagen, die sicher auch hier ihr Spiel trieb. Diese unterscheidet sehr genau zwischen den rein natürlichen und sinnlichen Regungen der Begierlichkeit und der Leidenschaften, und den vom Willen ausgehenden oder von ihm aufgenommenen (Thomas 1. q. 82. a. 5. ad 1).

des Nachgebens, der Einwilligung, der man zuerſt hätte ſteuern können, hat eine im Verhältnis dazu wachſende, größere, ſtärkere Neigung zum Böſen, ja gewiſſe Notwendigkeit, im Gefolge, wie der hl. Auguſtin[1] aus ſeiner früheren Erfahrung ſpricht. Luther ſcheut ſogar vor ſolchen Sätzen nicht mehr zurück: Die Keuſchheit ſei zugleich im ſelben Subjekt mit der libido oder gar mit der luxuria.[2] Auguſtin dagegen ſchreibt

Über die erſtgenannten hat unſer geiſtiger Teil keine unumſchränkte Gewalt (1. 2. q. 17. a. 7; 1. q. 81. a. 3. ad 2.) Deshalb können ſie ſich ihm entziehen, d. h. ihm zuvorkommen, ehe er es gewahr wird und ehe er Zeit findet ihnen entgegenzutreten. Bis dahin ſind ſie ohne Schuld, jedenfalls ohne ſchwere Schuld. Die Theologie nennt ſie in dieſem Stadium motus primo = primi. Nun aber beginnt die Aufgabe für Vernunft und Willen, ihnen entgegenzutreten und ſie zu zügeln, und damit auch der Augenblick, wo ſie ſchuldbar werden, wenn dieſe Pflicht vernachläſſigt wird. So einfach und klar dieſe Lehre iſt, ſo wird ſie doch nicht ſelten arg mißverſtanden. Molinos ließ den Seinigen alle Zügel ſchießen und erklärte alle Regungen und deren Folgen auch im zweiten Stadium für ſündlos. Gewiſſe Skrupulanten verlieren ſchon über die erſten Regungen Beſinnung und Selbſtbeherrſchung und laſſen dann ebenfalls alles gehen wie es geht, weil die Sünde ja doch ſchon geſchehen ſei. Und Luther tat (freilich in anderm Sinn) ſo ziemlich dasſelbe und betrachtete die erſten Wahrnehmungen der Begierlichkeit ebenſo für Sünde wie die zur Tat gewordenen Verſuchungen.] D. H.

[1] So z. B. Cont. Fortun. Manich. Disput., n. 22: „Hodie namque in nostris actionibus, antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est", etc. Confess., VIII, c. 5, n. 10: „Ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas", etc. Es iſt ein altes Sprichwort: „Usus convertitur in naturam"; „ex frequentatis actibus generatur habitus". S. Joh. Ludovicus Vivaldus, Aureum opus de veritate contritionis (Parisiis 1509), fol. 147.

[2] Von der argen Konfuſion in Luthers Kopf, wovon die Stelle S. 443, Anmerkung 2 Zeugnis ablegt, will ich gar nicht ſprechen. Er ſtellt nicht einmal immer das der Tugend entgegengeſetzte vitium hin; er weiß auch nicht, daß man nicht ohne weiteres die Sünde der Tugend gegenüberſtellen darf. (Über die Frage ſ. Thomas 1. 2., qu. 71, a. 4.) Noch ärger treibt es Luther ſpäter (Weim. I, 486, zum J. 1518): „Sicut viva et vera gloria justi est in ignominia, vera sapientia in stulticia, vera quies in tribulatione, verum gaudium in luctu, vera libertas in captivitate, verae divitiae in paupertate: ita et vera castitas est in luxuria, et quo foedior luxuria, tanto speciosior castitas". Das iſt haarſträubend: ignominia, stultitia, tribulatio, luctus, captivitas, natürlich auch paupertas ſind keine vitia, und nun ſchließt er: „ebenſo iſt die wahre Keuſchheit in der Geilheit!" Luxuria iſt aber ein großes vitium; der hl. Paulus zählt ſie Gal. 5, 19 mit der fornicatio und anderen Sünden unter die opera carnis

gegen den Pelagianer Julian betreffs der luxuria: „es kann nicht luxuria sein, außer wenn in die Concupiszenz des Fleisches eingewilligt wird.“ [1]

Die oben zitierten Worte Luthers aus der Psalmenerklärung beweisen, daß er seiner Concupiszenz (im weiteren Sinne) bei jedem Anstoß unterlegen ist, obwohl er ohne den Anstoß zu dieser oder jener Sünde die ihr entgegengesetzte Tugend zu haben schien. Wer Vorurteile beiseite legen will, der kann bei Licht erkennen, daß es sich bei dem Zustande, der Luther zum Satze führte: die Begierlichkeit sei völlig unüberwindlich, *nicht* um Ordensübungen handelte, nicht um irgend eine Satzung der katholischen Kirche, sondern um *innere* sittliche Vorgänge, die er ebensowohl als Weltpriester oder als Laie haben konnte und überwinden sollte, wie als Ordensmann.

Wir begreifen nun aber auch, daß er sagen konnte, er sei über die Sentenz der Theologen, die Austreibung der Sünde und die Eingießung der Gnade geschehe im selben Augenblicke, fast in Verzweiflung geraten. Ganz natürlich bei einem Manne, der der Concupiszenz unterliegt, der die Begierlichkeit in sich so übermächtig fühlt, daß er sie sogar zur nicht wegnehmbaren Erbsünde macht. Aber mußte das so sein? Warum erfuhren das andere nicht, welche *in Demut* bei Gott Gnade suchten und mit der Gnade an sich arbeiteten, und so die immer bleibende und anstürmende Begierlichkeit fortwährend überwanden und dadurch schwächten?

Wenn *das* der *innere* Zustand Luthers war, dann *mußte* er die theologische Lehre verwerfen, daß die Austreibung der ganzen Sünde im selben Augenblicke geschehe, wie die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Nach Luther wird ja die Sünde überhaupt erst mit dem Tode völlig ausgetrieben, weil erst dort die Begierlichkeit ihr Ende findet. Wozu dann noch die heiligmachende Gnade? Durch sie soll sich die Rechtfertigung des Einzelnen vollziehen. Aber eine eigentliche *Rechtfertigung*, ein gerecht machen, gibt es hier nicht. „Gerecht wird einer genannt, *nicht weil er es ist, sondern weil er es wird.*“ Wo? Wann? Mit dem Tode, in der anderen Welt. „Der Gerechte ist (auf Erden) mit einem Fuße *immer* in der Sünde, mit dem anderen in der Gnade“, [2]

---

auf: „qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt“. Und Luther selbst definiert c. 1516 die luxuria: „omnium quinque sensuum voluptas vel libido, et ultra hoc complacentia quinque operum in corde“ (Weim. IX. 98, 38). Und mit ihr soll die castitas bestehen? Wie Friede im Unfrieden, *so soll die wahre Keuschheit in der Geilheit* sein?

[1] Op. imperf., lib. IV, n. 22.

[2] S. beide Sätze Luthers oben S. 443, Anm. 2.

unter der jedoch nicht die heiligmachende zu verstehen ist, denn diese hatte Luther aufgegeben. Gegen Ende 1514 hatte Luther noch gelehrt: „Wie das Menschengeschlecht Christus empfing nicht als sein Recht oder seine Gerechtigkeit, sondern als die Barmherzigkeit Gottes, wie sehr es sich auch congrue disponierte: ebenso erhält jeder umsonst (gratis) Christi Gnade, wie sehr er sich auch congrue vorbereitet.“[1] Er macht hier noch den Unterschied zwischen Christus und jener Gnade, zu der man sich ex congruo vorbereitet.

Auch mit den bisher bekannten Quellen hätten die protestantischen Theologen erkennen müssen, daß der Punkt, von dem aus Luther ins Rollen geriet, die aus seiner Erfahrung gewonnenen Sätze waren: Die Begierlichkeit ist völlig unbesiegbar; sie ist die bleibende Erbsünde. Sie hätten aber auch einsehen müssen, daß der Wendepunkt in Luthers Lehre ungefähr in das Jahr 1515 zu verlegen ist. Sie hätten wenigstens einen wesentlichen Unterschied zwischen der Psalmenerklärung und den Weihnachtspredigten, sowie den ihnen folgenden entdecken, und somit zwei von einander geschiedene Perioden annehmen müssen.

D. Wie und wann kam Luther nach seinem Kommentar zum Römerbrief auf die abschüssige Bahn?

Von großer Bedeutung für die Lutherforschung ist noch der ungedruckte Kommentar Luthers zum Römerbrief. Luther begann ihn im April 1515[2] und vollendete ihn September oder Oktober 1516. In den ersten drei Kapiteln sehen wir Luther noch in der Entwickelung;

[1] Weim. IV, 329, 31. Er fährt fort: non enim ex meo paratu, sed ex divino pacto datur, qui promisit per hunc apparatum se venturum, si exspectetur et invocetur? Vgl. ähnlich III, 289; IV, 343; 350. Interessant ist, wie er IV, 312 (vielleicht gegen Ende 1514) erklärt, daß das meritum ex pacto et promissione Dei et fide im alten Testament war; er nimmt an das meritum, cui premium fiat et retributio in patria. Eine andere Stelle oben S. 441 Anm. 1 aus IV, 262.

[2] Luthers Zuhörer Oldecop schreibt, er sei Montag nach dem Weißen Sonntag (16. April 1515) nach Wittenberg gekommen, und „um diese Zeit hob an Doktor Martin Luther Epistolas Pauli ad Romanos zu lesen“. (Chronik des Johan Oldecop, herausgegeb. von Euling, S. 45). Am 27. Oktober 1516 begann Luther nach Vollendung des Römerbriefes den Galaterbrief. Daß Luther den Brief an die Römer im J. 1515 begonnen hat, erfahren wir auch aus Cod. Pal. lat. n. 132, wo fol. 25—51 der Druck des Briefes des hl. Paulus für Luthers Glossen sich findet mit der Überschrift: Epistola beati Pauli Apostoli ad Romanos incipit. Am Schlusse: Wittenburgii in aedib. Ioan. Gronenbergii (anno MDXV). Apud Augustinianos.

er ſucht etwas, ergreift es nicht völlig, er erörtert, oft ſehr verworren: ein Zeichen, daß er ſich unklar, daß er in der Entwickelung iſt. Allerdings findet man einen Punkt, über den er ſich bereits klar iſt; aber er weiß ihn noch nicht mit anderen zu vereinigen. Endlich, gegen Schluß des 3. Kapitels, haben wir keinen Zweifel mehr, daß er die concupiscentia mit der Erbſünde identifiziert und zu anderen feſten Reſultaten gelangt.

Die Stelle Röm. 1, 17 (Justitia Dei revelatur in Evangelio) erklärte er, unter Berufung auf Auguſtin, wie in ſeiner Pſalmenvorleſung, im Sinne der ganzen Tradition: nicht vom ſtrafenden Gott, ſondern von der rechtfertigenden Gnade. Das war damals ſo ſelbſtverſtändlich, daß es von Seite Luthers nicht einmal der Erwähnung bedurfte, der Eine oder Andere habe die Stelle von der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes verſtanden. Bei Erklärung „De fide in fidem" iſt er ſogar für den Begriff der fides formata (gegen Lyra), da „ex fide informi iustus nullus vivit".[1] Das iſt zudem alles, was er hier über die Stelle „justus meus ex fide vivit" ſchreibt, obwohl er ſpäter auf ſie zurückkommt. Schon dadurch löſt ſich die von allen Lutherbiographen gebrachte Fabel: dieſer Spruch habe Luther, als er ſechs Jahre früher in Rom über die hl. Stiege hinaufrutſchte, fortwährend beängſtigt,[2] in ein Nichts auf. Luther nimmt zu Röm. 2, 12 an, daß die Juden durch das rituelle und Zermonial-Geſetz des Moſes „pactum cum Deo fecerunt ac promissionem Christi in ea acceperunt",[3] daß das Sittengeſetz auf dem Naturgeſetz beruhe, ja nichts anderes ſei als das Naturgeſetz, das zu erfüllen alle verpflichtet ſeien.[4] Er fragt ſich, ob die Heiden, welche außer Chriſtus lebten, das Naturgeſetz

---

[1] Fol. 85 und 85b.

[2] S. unter Anderen Köſtlin, Martin Luther (3. Aufl.), I. 104, und dazu S. 781. Luthers Sohn, Paul, zufolge hat die Fabel Luther ſelbſt im Jahre 1544 in einer ſeiner Tiſchreden vorerzählt. Dagegen iſt kein Zweifel zu erheben; die Erzählung beweiſt nur neuerdings, welchen Roman der ſpätere Luther aus ſeinem früheren Ordensleben und überhaupt aus ſeinem Leben unter dem Papſttum zu dichten ſich verirrt hat.

[3] Fol. 99b.

[4] Fol. 100: „Acceperunt (gentes) legem spiritualem, quam ritus et ceremoniae (ultra quod Christum figurabant) moraliter significabant, quae est impressa omnibus, scil. Judaeis et gentibus, ad quam quoque omnes obligantur. . . . Haec est enim lex et prophetae. Ecce quomodo tota lex tradita nihil aliud(?) est, quam haec lex naturalis, quae nulli potest esse ignota, ac per hoc nullus excusabilis est." Vgl. fol. 101. S. dazu St. Thomas, 1. 2. qu. 100, a. 1; a. 3. Vgl. ibid., qu. 99, a. 2.

aber erfüllten, gerettet ſeien, „da ja ohne Chriſtus die Erbſünde nicht weggenommen und ohne Gnade (etsi substantiam facti habeant) kein Gebot erfüllt werde, welche Gnade nur durch Chriſtus gegeben wird.“ Leugnet vielleicht Luther in ſeiner Antwort, daß die Erbſünde weggenommen wird? Keine Spur. Ihm iſt noch wegnehmen und nachlaſſen eins und dasſelbe. Hinſichtlich der Gnade aber ſchreibt er: wer immer das Geſetz erfüllt, iſt in Chriſtus, und es wird ihm durch ſeine Vorbereitung zur ſelben, ſoweit es in ſeinen Kräften ſteht, die Gnade gegeben.“[1] Alſo noch vor Mitte 1515 erkennt Luther den Satz, den, wie wir geſehen, er in ſeinen Pſalmenvorleſungen approbiert: Facienti, quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam.[2] Er läßt noch den Satz gelten, daß die ignorantia invincibilis entſchuldige,[3] was er bald beſtritt und von ſeinem „Syſtem“ aus beſtreiten mußte.[4] Luther läßt zudem ſcheinbar[5] die opera praeparatoria ad justificationem auch noch für die Chriſten gelten, „auf daß wir durch ſie für die Gerechtigkeit

[1] Fol. 100: „Hic quaeritur de gentibus: An extra Christum viventes, legem tamen secundum conscientiam naturaliter implentes, salvae sic!) sint? cum sine Christo peccatum originale non tollatur, et sine gratia (etiamsi substantiam facti habeant) nullum praeceptum impleatur, quae per solum Christum donatur. Et quidem Apostolus hic asserere videtur, quod naturaliter ea, quae legis sunt, quidam fecerint aut faciant . . . Cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia, respondetur, quod quicumque legem implet, est in Christo et datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est. Peccatum enim originis oportuit Deus dimittere (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga Deum et summum (lumen?) eius quod cognoverunt. Non enim obligabantur ad Evangelium et Christum expresse cognitum, sicut nec Judaei quidem. Vel potest dici, quod omnes eiusmodi, per singularem praeventionem misericordiae Dei, donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem, ut Job, Naaman, Jetro, etc. . . . legem impleverunt. Quicquid autem defecit eis (in quo per ignorantiam invincibilem excusantur), sine dubio Deus in sustentatione supplevit, ut per Christum futurum perficeretur. Non secus quam fecit in parvulis circumcisis, et pro se occisis, ac nunc etiam facit in nostris parvulis.“

[2] S. oben S 441. So ſchreibt Luther bald darauf in Rom. 2, 14 (fol. 102 b) inbezug auf etliche Heiden: „per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos, non quod gratia pro tali merito eis data sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic praeparaverunt.“

[3] S. oben den Schluß der Anmerkung.

[4] S. Weim. I, 225, n. 35; Enders, I, 128.

[5] Ich ſage „ſcheinbar“; denn wir werden weiter unten ſehen, daß er ihnen einen anderen Begriff als den gewöhnlichen unterlegt.

Gottes geeignet und fähig werden könnten; nicht daß sie die Gerechtigkeit seien, sondern daß sie die Gerechtigkeit suchen".[1]

Allerdings nicht, daß sie die Gerechtigkeit seien, d. h., daß die vorbereitenden Werke uns aus sich zur Gerechtigkeit Christi führten, so daß sich im Heilswege dasselbe bewahrheite, was von der natürlichen sittlichen Tugend der Gerechtigkeit gesagt wird: daß man durch Rechthandeln gerecht werde. Luther fühlte sich vollständig eins mit der Kirche in seinem Auftreten gegen eine solche Verwechselung mit der justitia fidei, mit der Gerechtigkeit des Glaubens. Diese heißt die Gerechtigkeit Christi, die uns in der Rechtfertigung eigen wird, um vor Gott gerecht zu werden; jene heißt unsere Gerechtigkeit, mit der wir nicht vor Gott gerecht werden. Doch greifen wir hier nicht unserer Untersuchung vor.

a. Luther über die starke Verderbtheit des Willens. Sein Hochmut und seine Selbstgerechtigkeit.

Unter diesem Gesichtspunkt muß man die Worte auffassen, mit denen Luther seinen Kommentar über den Römerbrief begann. Die Absicht des hl. Paulus sei in demselben, alles zu zerstören, was uns in uns gefällt, und das aufzubauen, was außer uns und in Christus ist. „Gott will uns nicht durch unsere eigene Gerechtigkeit, sondern durch eine äußere Gerechtigkeit und Weisheit retten; nicht durch eine, die aus uns wächst, die in unserem Eigenen entsteht, sondern die von anders woher in uns kommt, die vom Himmel kommt." Er nennt sie die „Gerechtigkeit, die von, aus Christus in uns ist".[2] Luther sagt hin-

[1] Fol. 120, 132b, 133.

[2] „ . . . Sicut (Deus) per Iheremiam dicit, ut evellas, destruas, dissipes et disperdas: scilicet omnia quae in nobis sunt (id est, quae nobis ex nobis, et in nobis placent) et edifices et plantes, scilicet omnia quae extra nos sunt et in Christo. Deus enim nos non per domesticam sed per extraneam iustitiam ac sapientiam vult salvare; non quae veniat et nascatur ex nobis, sed quae aliunde veniat in nos; non quae in terra nostra oritur, sed quae de celo venit. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri: quare primum oportet propriam et domesticam evelli. Sic psalmo 44: Obliviscere populum tuum et domum etc. Et Abraham sic vocatus est egredi . . . Sed nunc Christus vult omnem affectum nostrum ita esse exutum, ut non solum pro nostris vitiis non timeamus confusionem, et pro nostris virtutibus non amemus gloriam et vanam laetitiam, sed nec de ipsa externa, quae ex Christo in nobis est iustitia, gloriari coram hominibus debeamus, neque de passionibus et malis, quae ex ipso nobis inferuntur, deiici. Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere, ita omnibus exutus esse: ut per gloriam et ignobilitatem idem sit" . . . In ep. ad Rom., fol. 77, und ibid., Gloſſe, fol. 3.

sichtlich der Gerechtigkeit damit nichts neues; wie jetzt noch die Scholastiker, z. B. bei Erklärung der Psalmen, wenn die Rede ist von „tua justitia", „Deine (Gottes) Gerechtigkeit", alsbald dazu setzen: „non mea justitia", „nicht die meinige". Auf letztere legt, wie uns bereits bekannt ist, auch die Kirche keinen Wert oder irgend welches Vertrauen insoferne, als sollte sie zum ewigen Heile genügen, oder als sei sie unsere Rechtfertigung.

Eines fällt uns jedoch auf, daß nämlich Luther hier nicht bloß von der Selbstgerechtigkeit zu sprechen scheint, sondern daß er überhaupt gegen die Gerechtigkeit als erworbene Tugend eingenommen ist, welche der von außen zugesicherten Gerechtigkeit Christi weichen müsse. Luther hat also bereits im April 1515 jene Ansicht ausgesprochen, die wir oben aus den bisher veröffentlichten Quellen kennen gelernt und bekämpft haben.[1] Er begründet hier seine irrige Anschauung damit, daß er sich auf die Philosophen beruft, nach denen die neue Form nicht eingegossen wird, es sei denn, daß die alte ausgetrieben werde.[2]

Allein mit dieser Berufung ist Luther sehr im Unrecht. Indem er nämlich die natürliche Gerechtigkeit zum voraus schon als unvereinbar mit der übernatürlichen betrachtet, wählt er zum Beweis hiefür ein Beispiel, durch das er sich einer petitio principii schuldig macht. Zu allem Überfluß folgt dann daraus, daß — in der Tat lehrt das Luther — bei der Rechtfertigung gerade dasjenige, was ausgetrieben werden soll, nämlich die Sünde, bleibe, und dasjenige, was bleiben kann, nämlich die natürliche Sittlichkeit, ausgetrieben werden müsse.

Die von Luther angerufene philosophische Autorität ist die des Aristoteles. Nach ihm aber geschieht das Entstehen vom Entgegengesetzten zum Entgegengesetzten.[3] Doch die eigene Gerechtigkeit im Sinne der natürlich erworbenen Tugend ist nicht der Gerechtigkeit Christi entgegengesetzt, weder der Gerechtigkeit, die Christus selber besitzt, noch auch der übernatürlichen Gerechtigkeit, die er uns verleiht, nur so, daß wir sie uns durch eigene Mitwirkung aneignen mußten. Was ihr entgegengesetzt ist, das ist die sündhafte Selbstgerechtigkeit, das ist die Selbstsucht,

[1] S. Absatz C, Unterabteilung a.

[2] Römerbrief, c. 3, fol. 113b: „Et ut philosophi dicunt, non inducitur forma, nisi ubi est privatio formae praecedentisque expulsio. Et intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa". S. *Aristotel.* Anima III. c. 4. p. 430a. 1; ed. Didat III, p. 468, 16. Dazu *Thomas* 1. q. 79, a. 2. Übrigens ist auch dies cum grano salis zu verstehen. S. *Signoriello*, lexicon peripatet. 1893. p. 189 sq.

[3] S. De generat., II, c. 4, p. 331b 14: ἡ γένεσις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων. Vgl. ebds. c. 8, p. 335, 7.

die Auffassung, man könne durch die natürliche Sittlichkeit ohne Christus gerechtfertigt werden.[1] Eine solche Meinung oder Auffassung muß allerdings ausgetrieben werden und weichen vor der Gerechtigkeit Christi. Aber diese Auffassung entspringt nicht aus dem Wesen der Tugend, sondern aus dem verkehrten Innern des die Tugend übenden Individuums, das ihr eine andere Richtung gibt, als ihr ihrer Natur nach angehört, und sich in der Übung derselben gefällt und nichts weiter sucht. Dadurch wird die Tugend selbst befleckt, so daß sie mehr einem vitium als einer Tugend gleicht.[2] Die wahre Tugend hat also vor der Gerechtigkeit Christi nicht zu weichen, sondern der Mißbrauch in der Tugendübung; denn, wie wir Luther oft genug sagen hörten,[3] wegen des Mißbrauches ist nicht die Sache selbst aufzuheben.

Dieses unklare, ungesunde Denken[4] offenbart uns aber das Sein Luthers, ehe er vollends abirrte. Erinnern wir uns dessen, was wir zu Anfang des vorigen Absatzes aus den bisher bekannten Quellen erörtert haben, so ergibt sich auch hier wieder, daß Luther keine andere Tugendübung, keine andere „eigene Gerechtigkeit" kannte als jene, bei welcher der Hochmut, die Anmaßung auf die eigenen Kräfte, nicht Demut und Flehen um die Gnade oder Gottes Beistand die Hauptrolle spielen. Hand in Hand mit dieser Tugendübung wuchs seine unbändige Begierlichkeit, auf welche nicht wenige Anzeichen bereits im Anfange des Kommentars zum Römerbrief hinweisen.

Es ist nämlich nicht zu übersehen, in welch starker Weise Luther, allerdings im (von ihm nicht ausgesprochenen) Zusammenhange mit der

---

[1] S. Augustin, De nat. et gratia, c. 40, n. 47, welche Stelle seltsamerweise Melanchthon gegen die katholische Lehre anführt! S. Corp. Ref., XXVII, 433 (2a Apologia).

[2] Dies ist der Sinn jener Stellen, an denen der hl. Augustin von der Minderwertigkeit der heidnischen Tugenden redet. Nicht ihre Tugendübungen nennt er glänzende Fehler, wohl aber lehrt er und muß er lehren, daß auch die glänzendste Tugendübung durch verkehrte innere Meinung oder Gesinnung befleckt und somit fehlerhaft werden kann und wird. Vgl. I[1] 385 ff. S. auch Weiß, Apologie des Christentums I[4] 633—643. Insbesondere Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustin 1871. D. H.

[3] S. I[1] 80 und S. 344 f. I[2] 65. f. 155. 194 f.

[4] In demselben Gedankenkreise wie Luther bewegt sich auch Staupitz, wenn er 1518 schreibt: „Wollte Gott, die Bücher wären alle verloren, in denen uns die Menschen Tugend wirken gelehrt haben, und wäre allein die Liebe funden, so täte jedermann, was er sollte" (Joh. Staupitii opera, ed. Knaake, p. 108). Aber das eine ist doch dem andern kein Hindernis. Dieselbe Unklarheit des Denkens beweist Staupitz mit dem späteren Satz: „Was sind die heillosen Gedicht der sittlichen Tugenden"!

zweiten Hälfte seiner Psalmenerklärung, vom Unvermögen des Menschen spricht, nicht bloß, daß der Wille, leicht zum Bösen, schwer zum Guten geneigt ist, sondern widerstrebend dem Gesetze und dem Guten, so daß er meist das Schlechte wählt, ja selbst in guten Werken nur sich sucht und sich als selbstgerecht hinstellt. In diesem Sinne schreibt er, daß die unendliche Tiefe des schlechten Willens auch von den geistlichsten Männern niemals voll gesehen werden kann. Und er ruft dann aus: „Wer tut das Gute und unterläßt das Böse mit jenem Willen, mit dem er, wenn das Gute nicht geboten, das Schlechte nicht verboten wäre, es ebenso tun und unterlassen würde? Ich glaube, daß, wollten wir unser Herz durchforschen, sich Keiner so finden würde, außer der Vollkommenste. Im Gegenteil, wenn es erlaubt wäre, würde jeder vieles Gute unterlassen und Schlechtes tun." Ja, „wenn es ungestraft sein könnte oder wenn nicht eine Belohnung in Aussicht stünde, würde selbst der Gute das Gute unterlassen und das Böse ebenso tun, wie der Böse".[1] Seinen Zustand überträgt er auf alle, was der hl. Augustin nicht tut,[2] und mit ihm kein Erfahrener.

Man erhält den Eindruck, Luther habe an allem Wirken und am Mitwirken mit der Gnade Gottes Bankerott gemacht, ja, er leugne geradezu eine innere umwandelnde Gnade. Aber wer war schuld daran? Gott wollte das Seinige tun, aber Luther hat nicht das Seinige getan. Luther dringt in einemfort darauf, sich als Sünder zu bekennen. Ganz recht! Auch die Kirche erinnert den Betenden in allen Kirchengebeten an seine Sündhaftigkeit, sie läßt ihn gerade zu Gott flehen: „Erbarme Dich Deiner demütig Bittenden, daß das Bekenntnis unserer Schuld Verzeihung unserer Vergehen erhalten möge."[3] Schon der Altvater Pirmenius, um Neuerer nicht zu gedenken, sagt: „Das allein ist die Gerechtigkeit des

[1] Römerbrief, fol. 121b, 121.

[2] Ep. 145, n. 4: „Inaniter putat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat . . . ipsa mala cupiditas intus est hostis . . . Ac per hoc in ipsa voluntate reus est, qui vult facere, quod non licet fieri, sed ideo non facit, quia impune non potest fieri. Nam quanto in ipso est, mallet non esse iustitiam peccata prohibentem atque punientem", etc. Ein solcher sei ein Feind der Gerechtigkeit; „amicus autem erit, si eius amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere; ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum sicut gehennas odit". Luther war davon weit entfernt. S. noch in diesem Absatz über seine Reue.

[3] Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag: „miserere supplicibus tuis, ut reatus nostri confessio indulgentiam valeat percipere delictorum". Missale der Augustiner-Eremiten, fol. 47b.

Menschen, daß er sich immer tadle; und dann wird er gerechtfertigt, wenn er seine Sünden verdammt."[1] Ja wohl, verdammt. Es handelt sich nicht um ein unwirksames Bekenntnis, sondern um ein reuiges, zerknirschtes Herz. Warum betet die Kirche: „Et poenitens cor tribue"? Das hat, wie wir gesehen haben, Luther approbiert. Ein reuiges, büßendes Herz ist nicht möglich ohne Haß, ohne Abscheu vor der Sünde, ohne den Vorsatz, die Sünde nicht mehr zu begehen. Dafür spricht schon die Erfahrung. Wie oft hört man von jenem, welcher die Sünde bekennt: „Ich kann sie nicht bereuen, weil ich mir nicht vornehmen kann, sie nicht mehr zu begehen"? Ein solches Bekenntnis der Sünden soll von Gott die Rechtfertigung erlangen? Das heißt vielmehr mit Gott eitles Spiel treiben. Doch ein derartiges leeres Bekenntnis mußte derjenige ablegen, welcher bekennt, nach seiner Erfahrung seien gewisse Leidenschaften unüberwindlich. Und es handelte sich bei Luther gerade um drei wichtige Leidenschaften, Wollust, Zorn, Hochmut, von denen gerade der Hochmut, wie Luther noch 1514 schreibt, am allerschwierigsten zu überwinden sei; „er entsteht selbst aus dem Siege über die Laster".[2] Luther wußte das aus Erfahrung.

Er war zwar ein „verständlich Mann", schreibt sein einstiger Schüler in Wittenberg, Johann Oldecop, aber „von Natur aus hochmütig".[3] Luther hat dieses Wort seines Schülers und das seine eben zitierte vom J. 1514 in diesem Jahre völlig bestätigt, als er am 16. Juni „über den Magister Nathin und den ganzen Augustiner-Konvent in Erfurt fast im Begriffe war, eine Schale voll des Zornes und der Entrüstung auszugießen", nachdem er bereits unmittelbar vorher zwei („stupidas") Briefe in der Angelegenheit an den Konvent geschrieben hatte, die derart waren, daß er selbst sich nun wegen derselben entschuldigt. Nach echter Art der im höchsten Grade Erregten tituliert er den Nathin als „Jener Mensch" (ille homo), welcher ihn zudem, wie Luther vorgibt, verleumdet — ein neuer Grund zu weiterem Aufbrausen von Seite Luthers. Man sieht schon den hochmütigen, heftigen Mann der späteren Zeit. Er droht: „Quid autem ad autoritatem praecipientis et requirentis ex me auditurus sit magister Nathin, suo tempore forte videbit."[4] Der Verblendete wagt nun unmittelbar nach diesen Expektorationen in dem-

[1] „Haec sola justitia hominis est, ut semper semetipsum reprehendat; et tunc justificabitur, cum sua peccata condemnat". Vitae patrum, l. 7, c. 15, n. 3 (Migne, Patr. l., t. 73, p. 1038).

[2] Weim. III, 486.

[3] Chronik usw.. S. 49.

ſelben Brief zu ſchreiben: „Ich bin vollkommen ruhig und friedlichen Herzens gegen euch alle, obgleich ich beleidigt wurde. Gott ſegnet mich außerordentlich, ſo daß ich nur Urſache habe zu Freude, zu lieben und wohlzutun.“ [1]

Alſo ſchon damals dieſe Widerſprüche! Und dazu dieſe Selbſttäuſchung, als gebe Gott den Hochmütigen ſeine Gnade! In der Theorie wußte Luther recht gut, daß dies nicht der Fall ſei: „Die reine Wahrheit kann niemals zugleich mit dem Stolze des Herzens beſtehen.“ [2] Aber die Praxis war bei Luther weit verſchieden von der Theorie. Er war von ſich völlig eingenommen; er wußte, daß die Klugheit unſeres Sinnes an aller Unruhe ſchuld iſt und er bekennt dies aus eigener Erfahrung: ſie habe ihn vexiert und vexiere ihn noch jetzt aufs äußerſte, hörten wir ihn im Jahre 1516 ſagen.[3] Aber die Wurzel des Eigenſinnes iſt der Stolz, der Hochmut; dieſer ſteckte ſo tief in ihm, daß er in der Praxis völlig das Bewußtſein von ihm verloren hatte.

In der Tat, was ſchreibt Luther im 4. Kapitel des Römerbriefes? „Ich Tor konnte nicht verſtehen, wie ich mich ſollte für einen Sünder gleich den übrigen halten und mich deshalb niemand vorziehen, nachdem ich doch bereut und gebeichtet hatte; denn ich meinte doch, alles ſei weggenommen, auch innerlich.“ [4] Ich würde ſehr gerne annehmen, daß Luther hier ebenſo fälſchlich von ſich geſprochen hat, wie unmittelbar vorher betreffs Stellen aus dem hl. Auguſtin und dem Pſeudo-Ambroſius, worauf ich alsbald zu ſprechen komme; aber Luthers Geſtändnis ſtimmt zu ſehr zu ſeinem Charakter, es iſt wahr. Es zeigt, wie groß, wie tiefgewurzelt der Hochmut in ihm ſchon damals, ja von jeher, war.

Luther offenbart uns mit ſeinem eben zitierten Worte, wie beſchaffen ſeine eigene Gerechtigkeit, ſeine Tugendübung bis zu ſeinem Falle war. Er gehörte mit derſelben zu jenen Selbſtgerechten, die er uns aus eigener Erfahrung in der nächſten Unterabteilung beſchreibt. Derartige Selbſtgerechte

---

[1] Brief bei Enders, I, 17. Dieſer Brief iſt bedeutſam, wenn es ſich darum handelt, Luthers Charakter darzuſtellen.

[2] Weim. III, 517.

[3] S. oben I[1] S. 396. I[2] 431.

[4] Fol. 144[b]: „Ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem caeteris deberem reputare et ita nemini me praeferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece“. Ich komme weiter unten auf dieſe Stelle zurück.

gab es von jeher, und nicht am wenigsten unter den Ordensleuten.[1] Schlimmer noch ist es, wenn solche Pharisäer, von ihrem Hochmute und ihrer Anmaßung getrieben, nicht anzunehmen vermögen, daß es Seelen gibt, die, reiner als sie, sich vor Gott demütigen und in Wahrheit, ohne Heuchelei, als Sünder sich bekennen. Jene übertragen im Gegenteil ihren Zustand auf andere, wie Luther es fortwährend getan hat, und leben der Meinung, alle machten es so wie sie, um dann das gesamte Tugendleben zu verwerfen, während doch nur das ihrige, weil wurmstichig, nichtig war.

Wie viele Millionen dagegen haben ihre Sünden bereut, aufrichtig gebeichtet, ohne auch nur daran gedacht zu haben, anderen sich vorzuzuziehen oder sich als Gerechte hinzustellen! Die Seelenführer, die Beichtväter sind Zeugen, daß, je mehr jemand im Beichtstuhle zerknirscht ist, er desto mehr ferne ist von jeder Regung des Hochmutes; er stellt sich unter alle, und zwar in Wahrheit, wie unsere Heiligen und ihre Nachfolger es geübt haben und üben. Reue aber und zugleich Hochmut — ein ebenbürtiger Widerspruch zu Luthers Wort: „Keuschheit in der Geilheit; je häßlicher letztere, desto köstlicher erstere!"

Luther bewies mit obigem Worte, daß er von der Reue, von der Zerknirschung keinen Begriff hatte. Er gesteht in der Tat, daß ihm die Erfahrung davon abgehe.[2] Er hatte von der Reue, welche die Liebe in sich schließt, in der Praxis keinen Begriff, und er gesteht dies selbst im Jahre 1518; er kennt nur jene Reue, welche ausschließlich aus Furcht vor der Strafe und aus Hoffnung auf Lohn geschieht, ja, man muß sagen, nur eine Reue, die jegliche Liebe ausschließt. Und

---

[1] So schreibt im 14. Jahrhundert der Benediktiner Petrus Berchorius, Reductorium morale super totam Bibliam (Venetiis 1589), super Lucam c. 18, p. 243: „Illud praecipue accidit in religione, ubi sunt quidam pharisaei, i. e. qui reputant se ceteris magis iustos, si vident aliquem publicanum, i. e. aliquem qui ante deliquerit, dato quod ipsum vident poenitentem et implorantem misericordiam, tamen ipsum solent contemnere et abominari et se ei praeferre et eum detestari; et tamen apud Deum magis diligitur iste non praesumptus propriae fragilitatis; non erectus apud Deum magis quam alius reputatur."

[2] In seiner Psalmenerklärung schreibt er zum 76. Psalm (Weim. III, 549) vor Mitte des Jahres 1514: „Qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum docere. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. . . Igitur quia mea compunctionis practica non possum, declarabo eum ad exemplum et ex practica b. Augustini". Die protestantischen Theologen werden darin den Ausdruck des demütigen Luther entdecken. Wenigstens wird Professor W. Walther in seiner gewöhnlichen Weise die Verteidigung seines Vaters übernehmen. (Ist nicht geschehen. D. H.)

er überträgt diesen seinen Zustand auf alle.[1] Damit stimmt überein, was er bereits im Jahre 1515 im Kommentar zum Römerbrief ausgesprochen hat.[2] Wer glaubt, aus seiner Erfahrung sagen zu müssen, daß Wollust, Zorn, Hochmut unüberwindlich seien, der kann überhaupt eine Reue nur heucheln, und er muß verzweifeln, wenn er hört, daß die Eingießung der Gnade und die Austreibung der Sünde im selben Augenblicke geschehen. Er muß die Hoffnung aufgeben, sich sittlich emporzuarbeiten; denn nur der Demütige gelangt in die Höhe. Betet doch die Kirche am zweiten Sonntag nach Ostern: „O Gott, der Du in der Demut Deines Sohnes die darniederliegende Welt aufgerichtet hast."[3] Jesus Christus hat uns das Beispiel gegeben, wie wir es machen sollen; dasselbe befolgend, lehrt uns die Kirche durch das ganze Jahr hindurch das demütige Gebet zu Gott, und sie ruft noch insbesondere ihren Gläubigen an allen Ferialtagen der Fasten und Passionszeit vor dem Gebet für das Volk die Worte zu: „Humiliate capita vestra Deo", „Neiget euer Haupt in Demut vor Gott," damit ihr kraft der Gnade vom alten Wesen gereinigt zur Teilnahme am Geheimnisse unseres Heiles gelanget,[4] kurz, aufgerichtet werdet.

Hochmut und Anmaßung offenbart Luther in all seinen Schriften, soweit man dieselben zurückverfolgen kann. Bereits im Jahre 1509 zeigten sich bei ihm jene Laster gegenüber Wimpheling, gerade wie 1514 gegen Rathin. Der junge Luther schüttet über jenen „geschwätzigen Toren" — Wimpheling war damals fast 60 Jahre alt — die Schale des Zornes und der Verachtung in den schimpflichsten Ausdrücken aus, weil er es ge-

[1] Weim., I, 321, 16: Solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. Quod verbum nescio, si omnes intelligunt, qui tam frequenter ipsum in ore versant — hoc scio, obscurissimum esse, nec a me aliquando intellectum. Hic vero invenias (si non vis mentiri) te non esse talem, sed potius velles ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem, . . . Si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. Et de meipso confiteor similia omnino. Et si vere ac libere velis confiteri, remoto deo, praecepto, poena, gaudio, scio dices: ‚si nullus esset deus, nullus infernus, certe vix peniterem'. Scio, inquam, talem esse tuam cogitationem, quantumlibet foris contritionem ostendas". S. dazu unten Paragraph 5, Absatz E.

[2] S. oben I[1] 429 f., I[2] 453.

[3] „Deus, qui in humilitate Filii tui jacentem mundum erexisti". Brevier fol. 139b. Alle diese Gebete finden sich auch im römischen Brevier und Missale noch heute.

[4] Schlußgebet in der Messe am 1. Fastensonntag: „a vetustate purgatos, in misterii salutaris faciat transire consortium". Missale, fol. 27.

wagt, zu leugnen, daß der hl. Auguſtin den Eremiten-Habit getragen habe, und weil er ihm die minderwertigen Sermones ad Heremitas abgeſprochen.[1] Ein paar Jahre darauf rühmt er ſich in ſeinen Gloſſen zu den Sentenzen, er habe über eine Stelle „1000, ja alle Doktoren geleſen",[2] er, der, wie wir ſehen werden, noch im Jahre 1518 nicht einmal die Blütezeit der Scholaſtik gekannt hat. Selbſt in der Pſalmenerklärung, wo doch jeder die Bitterkeit bei Seite läßt, weht durchweg ein hochmütiger Ton; von Salbung iſt nirgends eine Spur. Dieſe ſeine innere Stimmung wuchs mit den Jahren. Wie bitter und anmaßend wird er in ſeinem Kommentar zum Römerbrief, nicht bloß gegen die Scholaſtiker, von denen er aber nur wenige kennt, ſondern vorzüglich gegen die geiſtliche Autorität, gegen die Biſchöfe und Prieſter, wenn er, und das iſt oft der Fall, auf ſie zu ſprechen kommt. Er iſt im Jahre 1516 taktlos genug, in der theologiſchen Vorleſung vor den unerfahrenen Zuhörern geiſtlichen Standes, meiſt ſeinen jungen Ordensgenoſſen, die groben Fehler der geiſtlichen Obern aufzudecken und durchzuhecheln, und ſie mit Namen, wie Pharaonen, Satane, Subjekte nach Art Behemoths,[3] zu bezeichnen. Er treibt es hierin ſo arg, daß er ſelbſt die Zuhörer bittet, ſie möchten ihn hierin nicht nachahmen; entſchuldigt ſich aber damit, daß die Anwendung der Gegenwart auf die vorzutragende Lehre das Verſtändnis ungemein fördere, und er ſchließt mit den anmaßenden Worten: „Kraft apoſtoliſcher Autorität beſitze und übe ich das Lehramt aus; es iſt deshalb meine Aufgabe, alles zu ſagen oder zu offenbaren, was ich ſehe, daß es, auch in höheren Kreiſen, nicht recht geſchieht."[4]

Von wem hat Luther das Lehramt empfangen und bei welcher Gelegenheit? Von der Kirche, als er das Magiſterium in der Theologie erhielt. Nun, war es dabei die Abſicht der Kirche, ihn zum Richter

[1] Weim. IX, 12: „Hos duos sermones velim legeret garrulus blattero . . . sed admonitus prius, ut rationem suam, quae longo pertinaciae et invidiae morbo alio peregrinata est, revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem eius . . . Cur tu senex et frenetica larva Hugonem incusas? Cur ecclesiam Dei corrigis? i. e. cur tam impurissime mentiris, hos (sermones ad heremitas) non esse Augustini? Verbis virtutem illude superbis."

[2] Weim. IX, 62.

[3] „Unde ipsi incomparabiliter magis sunt Pharaonici, Sathanici, Behemotici" (in der Stelle der nächſten Anmerkung).

[4] Römerbrief, fol. 265b. „Obsecro autem, ne [quis] me in istis imitetur, quae dolore cogente et requirente officio loquor. Nam pro intelligentia valet plurimum applicatio praesentis vitae ad doctrinam quae docetur. Simul, quia authoritate apostolica officio docendi fungor, meum est dicere quaecunque videro non recta fieri, etiam in sublimioribus."

über die ganze Hierarchie aufzustellen, so daß er sie vor seiner theologischen Zuhörerschaft nach Belieben in den Kot herunterziehen konnte? War diese die richtige Adresse? Es zeigt sich eben die stolze Anmaßung, ohne welche ein Häresiarch nicht möglich wäre. Wehe aber, wenn andere sich unterstanden, ihn zu verkleinern und herunterzuziehen. Da brach er aus in leidenschaftliche Erregtheit, was er nur mehrere Monate früher in einer geharnischten Predigt bewies, in welcher er seine detractores dermaßen kennzeichnete, daß die Zuhörer mit dem Finger auf sie zeigen konnten,[1] und zwar zu einer Zeit, da er in seinem Kommentar zum Römerbrief die Lehre vortrug, man soll sich 'als Sünder bekennen und es lieben, daß man von anderen als solcher behandelt werde; man solle nicht aufbrausen, wenn einem Unrecht geschieht.

Aber Luther gehörte zu den ebendaselbst Beschriebenen, welche auch nicht ein gegen sie gesprochenes Wörtchen vertragen, sich alsbald zum Streit und Widerspruch erheben, und, als sei ihnen Unrecht geschehen, sich allerorts beschweren.[2] Diese Selbstgerechten nehmen nur für sich das Recht heraus, andere, selbst ehrenwerte Männer zu verkleinern und zu beschimpfen, wie es Luther noch im Jahre 1514 mit Ortuin Gratius getan hat, den er bis dahin nur für einen „eselhaften Dichterling" gehalten habe; von nun an aber gelte er ihm als „ein Hund", ja als „ein reißender Wolf in Schafskleidern", oder vielmehr „als ein Krokodil".[3] Luther war von jeher dermaßen von sich eingenommen, daß er sich in stolzer Anmaßung über alle erhob. Ja, er verwirft geradezu die Demut. Ohne Stolz oder doch ohne den Schein von Stolz und Streit könne man nichts neues hervorbringen. Auch Christus und die Martyrer seien dafür Zeugen.[4]

[1] Weim. I, 44 ff.; IV, 675 ff.

[2] Römerbrief, fol. 118b: „Rarus valde est, qui se peccatorem agnoscat et credat . . . qui ne verbum quidem adversum se, sua facta, sua consilia sustinere velit. Sed mox in contentionem surgit . . . contendit . . . inique sibi resisti et false reprobari. Quodsi pati aliqua cogatur, totus furit, et iniuriam sibi fieri omnium questu fatigat omnes. Ecce hypocritam, qui se peccatorem fassus erat, quomodo nihil quae peccatorem decet agere et pati velit, sed quae iustum et sanctum."

[3] Enders, I, 20.

[4] Veritas mea modestia non fiet dignior . . . Quis ignorat quia sine superbia aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quicquam novi produci? . . . Cur Christus et omnes martyres occisi sunt . . . nisi quia superbi et contemptores veteris et inclytae sapientiae seu prudentiae visi sunt, aut quod talia nova sine consilio illorum protulerint, qui vetera sapiebant. Non itaque volo eam ex me expectant humilitatem, i. e. hypocrisim, ut prius eorum consilio et decreto mihi utendum esse credant quam edam; nolo quod hominis industria aut consilio sed Dei fiat quod facio. 11. Nov. 1517 an Lange. Enders I, 125 f. De W. I, 73.

Wir begreifen allmählich, wie sein früheres Tugendleben mag ausgesehen haben, und daß seine starke „Begierlichkeit" ihn je länger je mehr unter sich bringen, und er endlich dieser sonderbaren Gerechtigkeit überdrüssig werden mußte, um sich eine neue, noch tollere, auszudenken.

Nur sein trauriges Innere, sein Hochmut, mit nichten seine angebliche Skrupulosität und Ängstlichkeit, erklären die Aufstellung eines „Systems", in welchem nicht bloß das Übernatürliche, sondern selbst das Sittengesetz völlig aufgegeben ist, und Gott, entgegen seiner Kundgebung in der Offenbarung, gleichsam vorgeschrieben wird, wie er den Sünder rechtfertigen soll und muß, d. h. wie es Luthers selbstverschuldeter innerer Zustand erfordert. Der Hochmut geht eben kopfüber in die Tiefe, nach dem Worte des hl. Augustin: „Vae homini, cuius auriga superbia est, necesse est enim, ut praeceps eat."[1]

b. Fortsetzung von Luthers Selbstgerechtigkeit; Zusammenbruch und Verzweiflung.

Wenn die Selbstgefälligkeit, sogar bei der Reue und Buße, wo doch das erste der Haß der Sünde sein sollte, in solcher Weise zum Vorschein kommt, wie dies bei Luther der Fall war, dann wird es begreiflich, daß die Selbstüberhebung bei allen seinen Werken sich offenbaren mußte. Wir haben bereits gehört, daß Luther noch opera praeparatoria zulasse. Sie suchen die Gnade, aber sie geben sie nicht, im Gegenteil, sie hoffen alles von ihr. Ihnen gegenüber spricht Luther von Werken, die er opera legis nennt, welche manche als genügend erachten zur Gerechtigkeit und zum Heile. „Es gibt nämlich solche, welche derart handeln und arbeiten, daß sie glauben, das Gesetz zu erfüllen und also gerecht zu sein; sie haben weder ein Verlangen nach der Gnade, noch erkennen und hassen sie, daß sie Sünder sind, eben weil sie nach der Form des Gesetzes gehandelt haben. Sie ermangeln aber der Selbstbeobachtung, daß sie entweder unfreiwillig, ja mit widerstrebendem und entgegengesetztem Willen das Gesetz erfüllen, oder wenigstens aus Liebe und Begierde zeitlicher Güter, nicht aus Liebe zu Gott. Und so sind sie zufrieden und geben ihren Werken nicht die Richtung, die Gnade zu suchen, mit welcher sie auch guten Willen im Gesetze hätten."[2]

---

[1] In ep. 1. Joann. c. 4, tr. 8, n. 9.

[2] Nachdem Luther gesagt (Römerbrief, fol. 132 b): „opera legis non dicuntur ea, quae fiunt praeparatorie ad justificationem acquirendam, sed quae tanquam sufficientia per se putantur esse ad justitiam et salutem", und inbezug auf erstere sich geäußert hat: „bona sunt, quia non in ipsa confidunt, sed per ea ad justificationem se parant, in qua sola confidant justitiam suam futuram", schreibt er

Noch deutlicher spricht er von diesen Selbstgerechten einige Blätter nachher, daß nämlich jene, welche die opera legis erfüllt zu haben glauben, sofort auch sich für gerecht halten, die Gerechtigkeit erreicht und eine weitere Rechtfertigung nicht notwendig zu haben wähnen, „was ohne Zweifel hochmütig und äußerst prahlerisch ist.“[1] Wen beschreibt denn da Luther? Jene Stolzen und Eigensinnigen, die, ohne in Demut und Erniedrigung vor Gott zu wandeln, an ihren Werken ihr Genügen finden, und, sich voller Tugenden wähnend, im Wohlgeruch Gottes zu sein glauben. Sie sind überzeugt, Gottes Gebote bis auf den letzten Punkt zu erfüllen, achten sich für besser als andere, obwohl sie, wenn sich ihnen etwas entgegensetzt, die Zornmütigsten, die Aufbrausendsten, die Eigensinnigsten, kurz die Hochmütigsten sind. Deren hat es von jeher gegeben und gibt es noch, und wird es immer geben. Luther hat zu ihnen gehört.

Luther verdammt mit den oben zitierten Worten seine eigene einstige Praxis. Wir haben bei Darstellung von Luthers Lehre aus den bisher bekannten Quellen seinen Brief an einen Mitbruder vom 8. April 1516 angeführt,[2] worin er gegen die eigene Gerechtigkeit derjenigen auftritt, welche in ihrer Anmaßung gerecht und gut zu sein mit all ihren Kräften streben, d. h. die Gerechtigkeit Gottes nicht erkennend, in sich selbst und aus sich selbst so lange gut zu handeln suchen, bis sie, gleichsam mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, vor Gott zu stehen das Vertrauen haben wollen, was unmöglich sei. Und er setzt hinzu: „Du warst bei uns dieser Meinung, ja im Irrtum; fui et ego, auch ich war in diesem Irrtum, und noch jetzt kämpfe ich gegen ihn, und habe ihn noch nicht überwunden.“ Habemus reum confitentem! Aber es wundert uns nicht, die wir Luthers Selbstüberhebung kennen. Es kann nur diejenigen wundern, welche Luther nach seiner in der Psalmenerklärung über diesen Punkt niedergelegten Theorie beurteilen, indem sie ganz übersehen, daß sich bei Luther bis 1515 Theorie und Praxis nur bezüglich weniger Punkte, und unter ihnen hinsichtlich der Überwindlichkeit der heftigen Leidenschaften, decken, nicht aber hinsichtlich der Darstellung der Gnade.

---

inbezug auf die opera legis, (fol. 133): „Alii vero sic operantur, ut putent sese legem implere, et ita justos esse, nec gratiam desiderant, nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non attendentes in semetipsos, quod vel sine, immo invita et aversa voluntate legem servent, vel saltem amore et cupiditate terrenorum bonorum, non amore Dei. Et ita stant contenti, non ordinantes ea pro gratia quaerenda, qua et voluntatem haberent in lege.“

[1] Fol. 139. Davon spricht er öfters, z. B. fol. 134 und fol. 134b.

[2] S. I[1] 397. I[2] 431.

Als aber bei ihm das selbstgemachte Kartenhaus unter dem Ansturme der Leidenschaften, besonders des Hochmutes, der es gebaut hatte, zusammenbrach, da kam die Verzweiflung an sich und an all seinen Werken, und er suchte die Theorie mit seiner Erfahrung von der unbesiegbaren Concupiszenz in Einklang zu bringen.

Niemand hat Luther weniger erfaßt, als die protestantischen Theologen und Lutherbiographen.

c. Luther betet nicht um die Gnade, damit er sich emporarbeiten könne.

Hat jedoch Luther, als er danieder lag, wenigstens die Gnade erfleht, um wieder empor zu kommen, um in Zukunft, wie die Kirche uns fortwährend ermahnt, in Demut an seinem Heile zu arbeiten? Das war unmöglich bei Luther; er hatte einen so gewaltigen Fall getan, daß ihm auch das Streben, wieder in die Höhe zu kommen, als Selbstgerechtigkeit erscheinen mußte.[1] Und gerade diese wollte er vermeiden.

Es ist eine, wenngleich von allen übersehene Tatsache, daß in den Berichten (ob sie nun erdichtet seien oder nicht)[2] über seine unglücklichen Stunden, die er vor seiner neuen Theorie durchgemacht haben soll, nicht einmal die Rede davon ist, daß er sich in der Versuchung und, um sie zu überwinden, zu Gott gewandt hätte. Nicht ein einzigesmal wird ihm von einem seiner Ratgeber, Staupitz mit inbegriffen, der einzig richtige Rat gegeben, sich zu demütigen, das Hindernis der Gnade zu entfernen, sich Gewalt anzutun, in Demut von Gott die Gnade zu erflehen, um mit ihr den Kampf gegen seine starken Leidenschaften zu bestehen; nicht ein einzigesmal berichtet er später, daß er dies getan hätte. Der Ruf der Kirche, den wir oben vernommen haben, fand bei ihm kein Gehör. Er sagt allerdings in seinen späteren, von Haß gegen die Kirche erfüllten Schriften öfters, wie er andächtig die Messe gelesen habe. Wir werden später sehen, welchen Glauben diese Worte verdienen.

Hinsichtlich des Breviers, des eigentlichen kirchlichen Gebetbuches der Priester, besitzen wir von Luther ein aus dem Jahre 1535 stammendes Geständnis, das für die einstige Wittenberger Zeit paßt, und uns die Gedankenlosigkeit Luthers beim Gebete aufdeckt: „Ich habe selber solcher horas canonicas meine Tage viel gebetet, leider, daß der Psalm

---

[1] S. an der eben angezogenen Stelle.

[2] Ich werde darüber später handeln. Wenn sie erdichtet sind, und das sind sie, so stammen sie doch immer von Luther, und sie geben uns seine Ansicht über die oben behandelte Sache kund.

oder die Gezeit aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich im Anfang oder in der Mitte wäre."[1]

Dies stimmt durchaus zu diesem äußerlichen Mann, der in Wittenberg, wo er seit 1511 oder 1512 Professor und Oberer war, in seinem Kloster keine Ordensdisziplin unterhielt, wo alle, und er obenan, in ihren vielen Beschäftigungen aufgingen. Es ist nicht zufällig, daß aus dem Jahre 1516 Luthers Mitteilung stammt, es bleibe ihm selten volle Zeit, die Horen zu persolvieren und zu zelebrieren.[2] War das erst im Jahre 1516 der Fall, und nicht schon früher? Jene Gnade, welche uns aufweckt, welche uns zur Mitwirkung anspornt, um in Gott ein neues Leben zu beginnen, jene Gnade in demütigem Gebet von Gott erflehen, das existierte in der Praxis für Luther nicht mehr, als er den Kommentar zum Römerbrief schrieb. Wenn er so gedankenlos das Brevier betete, wie wir soeben hörten, so beweist dies, daß er in der Praxis auf die darin enthaltenen demütigen, erhebenden Gebete der Kirche nichts hielt, oder doch nicht achtete. Was konnten sie ihm aber dann nützen? Und ein anderes Gebet, zumal die Betrachtung, war bei den Augustiner-Eremiten damals noch nicht ausdrücklich vorgeschrieben. Wie sollte derjenige, welcher wegen Überhäufung mit Arbeiten das Notwendige, das Gebotene, unterläßt, freiwillig etwas anderes sich auferlegen?

Als Luther nach Zusammenbruch seiner Gerechtigkeit am Boden lag, blieb er auch dort liegen; er lag dort von seinen Leidenschaften, besonders seinem Hochmut, überwunden. Der Hochmut hat ihn zu Falle und zur Verzweiflung an sich gebracht, der Hochmut hinderte ihn aufzukommen und brachte ihn zur Verzweiflung an Gottes Gnade, die uns hilft, Gottes Gesetz, dem unsere Concupiszenz widerstrebt, zu erfüllen. Die von ihm als opera legis bezeichneten Werke „lassen den Menschen nicht sich selbst ungerecht und der Rechtfertigung bedürftig erscheinen".[3] Das ist das einzige Gefühl, das ihm seit der Katastrophe geblieben, das ihn beherrscht. Mit jenen opera legis bezeichnet er gerade die Gerechtigkeit, wie er sie geübt hat, und nun baut er auf seine individuelle selbstverschuldete Erfahrung alsbald ein allgemeines Gesetz auf, dem zufolge die Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich sei. Er kann nunmehr nur an sich und seinen Werken verzweifeln. Eine Gnade, die

[1] Erl. 23, 22.

[2] S. den nächsten Abschnitt.

[3] Römerbrief, fol. 129: „non sinunt hominem sibi iniustum videre et iustificatione indigentem".

ihn aufweckt, ihn zur Mitwirkung antreibt, die ihn innerlich umwandelt, sucht er nicht mehr, hat sie vielleicht nie gesucht, wenigstens nie richtig gekannt; er hatte sie bereits seit der Psalmenvorlesung durch die Sätze geleugnet: die Hauptleidenschaften sind unüberwindlich, Gott hat uns Unmögliches mit seinen Geboten auferlegt. Infolge davon mußte er auch die Empfänglichkeit für eine höhere Ausstattung leugnen. Der hl. Augustin sagt: „Es gibt kein Laster, dem von Seite des göttlichen Gesetzes mehr widerstanden wird und auf das jener hochmütigste Geist, welcher zur Tiefe vermittelt und das Höchste versperrt, mehr Herrschaft empfängt, als der Hochmut."[1]

Luther war gezwungen, den Begriff der rechtfertigenden Gnade zu verändern, sie wird rein äußerlich, wie es sich für diesen äußerlichen Mann ziemt; er identifiziert sie mit Christus, der dadurch notwendig für uns auch rein äußerlich wird. Der ganze Begriff der Rechtfertigung mußte ein anderer werden.

d. Luthers Lösung. Christus hat das Gesetz erfüllt.

Nachdem Luther ausgeführt, unser Gewissen klage uns fortwährend vor Gott an, daß wir das Gesetz nicht erfüllen, da fragt er: „wo werden wir unsere Verteidiger finden?" Und er antwortet: „nur von Christus und in Christus". Ganz richtig, so lehrt die ganze katholische Kirche. Aber wie? Daß wir um die uns von Christus erworbene und angebotene Gnade flehen und sie benutzen, um mit ihr mitzuwirken, und so zu Christus kommen? Gewiß nicht! Luther hat ja an allem Beten, an allen Werken Bankerott gemacht. Der aller Tugendübung völlig überdrüssige Luther verleugnet sich nicht. Ohne reumütige Rückkehr zu Gott, die ihm mit der Gnade möglich gewesen wäre, ohne Vorsatz, mit derselben das Hindernis in ihm zu entfernen, wirft er sich in seiner Keckheit auf Christus, indem er ausruft: „Siehe, dieser hat genug getan, dieser ist gerecht, dieser ist meine Verteidigung, dieser ist für mich gestorben." Im richtigen Sinne ruft das die ganze katholische Kirche; aber nicht in jenem Luthers: „Dieser hat seine Gerechtigkeit zur meinigen und meine Sünde zu der seinigen gemacht." Gewiß! Aber wie? „Wenn er meine Sünde zu der seinigen gemacht, so habe ich sie nicht mehr und ich bin ledig. Wenn er aber seine Gerechtigkeit zur meinigen gemacht hat, so bin ich bereits gerecht mit

[1] „Nullum enim vitium est, cui magis divina lege resistatur, et in quod magis accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus, ad ima mediator, ad summa interclusor (nisi superbia)". De Trinit., l. 4, c. 15, n. 20

derſelben Gerechtigkeit, womit er."[1] Wo bleibt dann aber das, was der Apoſtel ausſpricht: „Da wir nun Geſandte an Chriſti ſtatt ſind, ſo ermahnet Gott durch uns. Deshalb bitten wir an Chriſti ſtatt: ‚Verſöhnet euch mit Gott,'" d. h. tut Buße, reiniget euch von eueren Sünden. Erſt nachher ſchreibt der Apoſtel: „Denn Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm würden die Gerechtigkeit Gottes".[2]

Vom Austreiben der Sünde iſt in dieſem „Syſteme" keine Rede. Der Sünder ſtößt nur einen unwirkſamen Stoßſeufzer über ſein Inneres, über ſich und ſeine Werke aus, wirft ſich in ſeinem ſündhaften Zuſtande ohne Mittel auf Chriſtus, verbirgt ſich unter die Flügel der Henne, und tröſtet ſich mit dem Gedanken: Chriſtus hat alles ſtatt meiner getan; all mein Tun wäre Sünde. Das Sittengeſetz, das mich zum Falle gebracht hat, das ich nicht erfüllen kann, hat Chriſtus für mich erfüllt!

Luther hat nicht geſehen, welch ſchweres Unrecht er mit dieſer Löſung Gott zufügte. Die innerliche Gnade Gottes, die den Menſchen wieder emporbringt, ihn bis in den tiefſten Grund der Seele durchdringt und läutert und ſie mit übernatürlicher Kraft erfüllt, hat er völlig aufgehoben. Der organiſche Rechtfertigungsprozeß ſchrumpft ſomit zu einem völlig mechaniſchen Verſchieben der Kuliſſen, der Szenerie, zuſammen. Dieſe Löſung konnte nur ein Mann entdecken, der keinen Begriff, weil keine Erfahrung davon hatte, daß der Menſch durch den lebendigen Glauben Chriſto eingepflanzt werde, wie der Setzling in den Ölbaum,

[1] „Certe ex nostra conscientia nonnisi accusantes habemus cogitationes, cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint. Quanquam enim coram nobis facile sit excusari nos, quia et facile nobis placemus: sed quid hoc prodest, nisi quod ex hoc ipso convincimur legem nosse? Testes enim sunt eiusmodi cogitationes placentiae, quod bonum fecimus et malum omisimus. Sed nondum Deo satisfecimus, aut legem omnino implevimus. Unde ergo accipiemus defendentes? Nonni si a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit, dicitque: „hic autem satisfecit, hic iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit, et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. Si autem iustitiam suam meam fecit, iam iustus ego sum eadem iustitia qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, sed absorbetur in abysso iustiti ae eius infinita, cum sit ipse Deus benedictus in saecula'. Ac sic Deus maior est corde nostro". Römerbrief in 2, 15, fol. 104.

[2] 2. Kor. 5, 20. 21.

wie die Rebe in den Weinstock, daß somit eine innerliche Umwandlung, eine Veredelung und damit ein neues Wirken eintreten müsse.[1]

Aber wie kann Luther sagen: er habe die Sünde nicht mehr? Er fühlte sich doch noch immer, wie vorher? Es scheint, als habe er gemerkt, daß er überstürzt gesprochen; wir glauben wenigstens, ihn auf der Suche nach einem Ausweg zu sehen. Mehrere Blätter nach obigem Ausspruch nennt er das Rechtfertigung, daß „Gott rechtfertigt, und die Gnade eingießt." Also doch die Lehre der Kirche? Keineswegs! Er sagt unmittelbar darauf, daß Gott durch den Glauben, er sei gerecht in seinen Worten, rechtfertigt, „d. i. als Gerechte ansieht. Deshalb wird diese Gerechtigkeit die des Glaubens und Gottes genannt."[2] Auf demselben Blatt wiederholt er fast dasselbe.[3] Und doch schreibt er drei Blätter weiter: „Gott rechtfertigt in seinem Worte, wenn er uns zu Solchen macht, wie sein Wort ist, nämlich gerecht, wahr, weise; und so ändert er uns in sein Wort"[4] u. s. w. Ebenso gesteht er bald darauf: „Der Glaube ohne die Werke ist tot und belebt nicht, noch rechtfertigt er".[5] Aber versteht er das Wort auch richtig? Er erklärt[6] mehrere Blätter nachher Jak. 2, 17. 24 (daß der Glaube ohne die Werke tot sei und der Mensch nicht aus dem Glauben allein gerechtfertigt werde), sowie Gal. 5, 6 (der Glaube, welcher durch die Liebe wirkt). Allein er kommt nicht über die Sentenz hinaus, daß der bereits durch den Glauben Gerechte Werke der Gerechtigkeit verrichten könne; alle anderen Werke gelten ihm als opera legis, welche nichts vermögen. Er

---

[1] S. Weiß, Apologie des Christentums, 3. Aufl., III. 1, S. 351, wo auch dafür die zahlreichen Schriftstellen angeführt werden.

[2] „. . . quando impios iustificat et gratiam infundit; sive quando iustus esse in suis verbis creditur; per tale enim credi iustificat, i. e. iustos reputat. Unde haec dicitur iustitia fidei et Dei". Fol. 113.

[3] Fol. 113b: „Quando nos ex nobis iustificari non possumus et ipsum accedimus, ut ipse nos iustos faciat, confitentes quod peccatum exuperare non valeamus: hoc facit, quando verbo eius credimus; per tale enim credere nos iustificat, i. e. iustos reputat. Unde dicitur iustitia fidei et iustitia Dei effective". Wer sagt denn, daß wir uns aus uns selbst rechtfertigen können? Am allerwenigsten die Kirche, wie wir oben gesehen haben. Und auf sie kommt es hier doch zunächst an. Luther spielt immer mit bizarren Ideen, die eben in seinem zerrütteten Innern ihren Grund haben. Luther wollte eben einstens durch seine Tugendübung, wie wir wissen, gerecht vor Gott werden!

[4] Fol. 116b. S. dazu auch fol. 208b.

[5] Fol. 123: „fides sine operibus mortua est, et non vivificat nec iustificat".

[6] Fol. 128b f. Ich deute hier Luthers Lösung nur an; die Ausführung gehört nicht hierher. S. unten Paragraph 5, Absatz E.

umgeht die Frage, inwieweit das menſchliche Wirken im Akte der Rechtfertigung erfordert ſei; es iſt nur Schein, wenn er lebendigen Glauben verlangt, denn dieſer bezieht ſich auf den bereits Gerechtfertigten, „welcher ſeine Werke wirkt“. Das iſt völlig konſequent bei ihm.

e. Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben. Völlige Unkenntnis geſunder Theologie.

Luther gibt ſich arge Blößen bei Beſtimmung des rechtfertigenden Glaubens.[1] Wenn der Apoſtel[2] ſagt: „Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jeſu Chriſti“, ſo verſteht er, wie Luther ſchreibt, unter dieſem rechtfertigenden Glauben, daß man nicht bloß an Chriſtus, ſondern auch an alles glaube, was Chriſto angehört. Die Häretiker glauben wohl an Chriſtus, wie die Evangelien von ihm berichten, aber ſie glauben nicht an alles, was ihm angehört. Und was iſt das? „Die Kirche und jedes Wort, das aus dem Munde eines Kirchenobern oder eines guten und heiligen Mannes hervorgeht, iſt Chriſti Wort. Die ſich alſo den Kirchenobern entziehen, ihr Wort nicht hören wollen, ihrem eigenen Sinn folgen, wie, frage ich, glauben ſie an Chriſtus? Daß er geboren ſei und gelitten habe, glauben ſie; aber an ihn als Lehrer glauben ſie nicht. Iſt Chriſtus geteilt, weil ſie an ihn dort glauben, hier ihn leugnen? Keineswegs. Da dem ſo iſt, ſo müſſen wir uns gewaltig demütigen, weil wir in der Ungewißheit, ob wir in jedem Worte Gottes leben, oder keines leugnen, da ja Vieles vom Obern, Vieles von den Brüdern, Vieles im Evangelium und bei den Apoſteln, Vieles inwendig von Gott uns geſagt wird, nicht wiſſen können, ob wir gerechtfertigt ſind, ob wir glauben. Deshalb ſollen wir unſere Werke für Werke des Geſetzes halten und in Demut Sünder ſein, wünſchend allein in der Barmherzigkeit Gottes gerechtfertigt zu werden. Denn obwohl wir gewiß ſind, daß wir an Chriſtus glauben, ſo ſind wir doch nicht gewiß, daß wir an alle ſeine Worte glauben. Dadurch wird auch das ‚an ihn glauben‘ ungewiß.“[3]

---

[1] S. dazu unten Paragraph 3.

[2] Röm. 3, 22.

[3] In dem Römerbriefe, 3, 22, fol. 130b: „Justitia autem Dei per fidem (Jesu Christi). Cum fides Christi, qua iustificamur, sit non solum in Christum, sive in personam Christi, sed in omnia, quae Christi sunt, credere, frustra sibi superbi et haeretici blandiuntur et placent, quod in Christum credant, et ea quae ipsius sunt nolunt credere . . . Igitur haeretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur nato, passo,

Was hören wir? Luther war in der Theologie so wenig gebildet, daß er nicht wußte, welcher Glaube zur Rechtfertigung erfordert sei; und das zu einer Zeit, wo er fortwährend über die Rechtfertigung aus dem Glauben grübelte! Welcher Glaube gehört denn zur Rechtfertigung? Der an Gott als den Rechtfertiger der Menschen durch das Geheimnis Jesu Christi. Welches Wort Gottes ist in diesem Glauben enthalten? Nur das in der Offenbarung Gottes niedergelegte und von der höchsten kirchlichen Autorität ausgelegte Wort; dieses aber in seinem ganzen Umfang; jedes andere liegt außerhalb des Rechtfertigungsglaubens. Und Luther hat diese einfache Lehre nicht gekannt, und macht sich daran, die Theologie zu reformieren!

Wenn aber unser Glaube an Christus, wie Luther ausspricht, ungewiß ist, was hilft dann der Glaube dazu, um gerechtfertigt zu werden? Nichts, er wird überflüssig! Es bedarf nur eines Hineinstürzens in die Barmherzigkeit Christi. Das Medium in dieser Rechtfertigungslehre ist eigentlich nicht der Glaube, sondern das Bekenntnis, daß „wir immer in Werken des Gesetzes, immer ungerecht, immer Sünder sind".[1] Dadurch werden wir gerechtfertigt, die Sünde wird vergeben, „sollten wir eine durch verborgenen und unwissentlichen Unglauben

mortuo etc.; sed non credunt in ea, quae sunt ipsius. Quae sunt illa? Ecclesia scilicet, et omne verbum (fol. 131), quod ex ore Praelati Ecclesiae procedit, vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: qui vos audit, me audit. Qui ergo a Praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quaero quomodo in Christum credant? An quod natum esse et passum credunt? Docentem vero non credunt? Divisus ergo est Christus, quia ibi in eum credunt, hic negant? Absit, sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri . . . Unde Dominus Matth. 4: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei. Quod est os Dei? Sacerdotis et Praelati . . . Sed cur dicit: Omni verbo? Quia scilicet si unum verbum non credideris, iam non vivis in verbo Dei, quia in omni verbo totus est Christus et in singulis totus. Ergo in uno negatus, totus negatus est, qui in omnibus. Sicut si unum Christianum occideris omnes alios salvando, totum Christum occideris. Sic in aliis omnibus. Si in una hostia neges Christum, in omnibus negasti. Quae cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari, quia cum non possimus scire, an in omni verbo Dei vivamus, aut nullum negemus (cum multa a Praelato, multa a fratribus, multa in Evangelio et Apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur), nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus. Idcirco tanquam opera nostra sint, opera legis aestimemus, et humiliter peccatores simus, in sola misericordia eius iustificari cupientes. Quanquam enim certi simus, nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia quae ipsius sunt, verba credere. Ac per hoc etiam ‚in ipsum credere' incertum est'.

[1] Ebdſ., fol. 131 b.

begangen haben"! Kann denn ein Glaube, der mit Unglaube gemiſcht iſt, Rechtfertigung erhalten? Das leugnet auch Luther, er ſagt ja, ein ſolcher Glaube mache die Rechtfertigung ungewiß.[1] Aber dieſe ſeine erſten Verſuche, die Rechtfertigung zu erklären, ſind um kein Haar ſchlechter als die ſpäteren, oder als ſein Artikel von der ſtehenden und fallenden Kirche; denn wie früher, ſo kam er auch ſpäter nie zu einem richtigen oder ſich gleichbleibenden Begriff des Glaubens, was der proteſtantiſchen Theologie bis zum heutigen Tage als Erbe geblieben iſt. „Was poſitiv der pauliniſche Begriff des Glaubens ſei, darüber iſt immer noch Streit" bekannte der proteſtantiſche Theologe Lechler.[2] Ja, durch die von Luther proklamierte Unfreiheit des Willens wird der Glaube im Rechtfertigungsprozeß zu einem Unding, wie ich nachweiſen werde.[3]

Luthers letzte aus ſeinem Kommentar zum Römerbrief gebrachte Erörterung wirft ein merkwürdiges Licht auf die proteſtantiſch-theologiſche Behauptung, derſelbe habe in ſeiner „ſchweren ſittlichen Not" Heilsgewißheit geſucht. In den erſten Jahren war eher das Gegenteil davon der Fall. Luther ſchreibt übrigens zum 4. Kapitel des Römerbriefes, daß denjenigen, welche wiſſen, daß nur jener gerecht iſt, wem Gott die Sünde nicht anrechnet, unbekannt iſt, wann ſie gerecht ſind, weil ſie nur durch den ſie als gerecht anſehenden Gott gerecht ſind, „deſſen Akzeptation, d. h. ob er ſie als gerecht anſehe oder nicht, niemand weiß. Man kann nur verlangen und hoffen." „Man iſt unwiſſend, ohne daß man es weiß, gerecht; man weiß nur, daß man Sünder iſt."[4]

---

[1] Ebdſ.: „Dabitur ei gratia ut iustificetur et dimittatur peccatum, si quid forte per occultam et ignoratam incredulitatem fecerit."

[2] Das apoſtoliſche und das nachapoſtoliſche Zeitalter, 3. Aufl. 1885, S. 363.

[3] S. den 5. Paragraph, Abſatz D.

[4] Fol. 142: „... A domino reputari petunt ... Istorum vox haec est: Iustus est, cui dominus non imputat peccatum ... Ignorant, quando iusti sunt, quia ex Deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet." Fol. 142 b: „Ignoranter iusti et scienter iniusti" (ſiehe weiter unten). Ebenſo ſchreibt er von den sancti, fol. 146: „Illi, quibus ea opera sunt reputata a deo et commendata, non ideo fecerunt ut reputarentur, imo ignoraverunt an reputarentur a deo" Die proteſtantiſchen Theologen waren in der ganzen Frage auf völlig falſcher Fährte, und ebenſo auch Harnack mit ſeinem Salus tua ego sum. Andere, wie R. Eucken, ſchrieben dies nach. Es entging ihnen allen, daß die „Heilsgewißheit" erſt ein paar Jahr ſpäter durch Luther als magiſche Wirkung ſeines Artikels von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein auf den Plan kam.

f. Die Concupiszenz ist die bleibende Erbsünde. Die Rechtfertigung wird hienieden nur begonnen. Widersprüche.

Eine Überzeugung blieb Luther nach all seinem Hin- und Herdenken fest, nämlich daß wir in uns unüberwindliche Leidenschaften besitzen, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können, daß nur Christus es erfüllt,[1] und wenn wir es erfüllen wollen, wir dabei immer einen schlechten, widerspenstigen Willen besitzen, so daß wir erkennen, wie tief die Sünde in uns gewurzelt ist.[2] Da er immer eingewilligt, wird ihm schon das „Begehren gegen den Geist oder gegen Gottes Gesetz" zur Sünde, die Begierlichkeit schuldbar, was bereits oben angedeutet wurde, und worüber im nächsten Paragraphen. Kurz, wir bleiben in der Sünde, und schon gegen Ende des 3. Kapitels spricht Luther offen aus, sie werde hier nicht weggenommen.

Was ists aber dann mit der Rechtfertigung? Er mußte lehren, daß wir in der Taufe nur teilweise gerecht werden, es geschehe nur der Anfang der Rechtfertigung; gerechtfertigt im vollen Sinne werden wir erst mit dem Tode des Leibes. „Wenn wir bitten, es möge in uns die Gerechtigkeit vollendet und die Sünde weggenommen werden, so bitten wir um das Ende dieses Lebens."[3] Die Rechtfertigung kann also hienieden nur darin bestehen, daß uns Gott als Gerechte ansieht, reputat, nicht daß er uns gerecht macht. Die opera praeparatoria sind demgemäß jene, welche man vom Anfange der Rechtfertigung an verrichtet, und welche fortwährend die Gerechtigkeit suchen, um derselben immer mehr teil zu werden; sie sind schon Werke des Glaubens und der Gnade. Alle anderen Werke sind opera legis.[4] Die ersteren dienen dazu, daß das Alte allmälich ausgerottet werde.[5] Luther schließt das 3. Kapitel: „wir werden nur nach und nach geheilt. Es genügt von unserer Seite, daß die Sünde mißfällt, obwohl sie nicht gänzlich weicht. Denn Christus trägt alle Sünden, wenn sie mißfallen; sie sind dann nicht mehr unsere, sondern die seinigen, und

---

[1] Fol. 136: „Legem nemo implet. nisi Christus". S. oben I[1] 441. I[2] 475.

[2] Fol. 132: „Si voluntas, coacta per legem, operetur et invita faciat, tunc homo intelligit, quam profunde sit peccatum radicatum . . . Si boni et iusti essemus, legi consentiremus prona voluntate, et delectaremur in illa, sicut delectamur in peccatis et desideriis nostris malis". Luther blieb immer in den letzteren, weil er sie als unüberwindlich in Erfahrung gebracht. Hinc illae lacrimae.

[3] Fol. 136. Vgl. dazu fol. 134 b.

[4] Fol. 135, 138 b.

[5] Fol. 134 b.

wechſelſeitig iſt ſeine Gerechtigkeit die unſrige."[1] Die Gerechtigkeit, welche man immer ſuchen und erwarten, nach der man ſeufzen müſſe, ſei eine außer uns wohnende.[2]

Dieſe Löſung könne nur einer geben, bei dem das Innere nach bitterer Enttäuſchung ſo ausſah, wie bei Luther. Sie war für den, welcher ſeine Hauptleidenſchaften als unbeſiegbar empfunden, der einzige Ausweg, aber auch nichts als ein Ausweg.

Das 4. Kapitel bringt uns volle Klarheit; Luther ſtellt ſeine neuen Prinzipien auf mit den naheliegenden Konſequenzen. Wir halten uns nur bei den erſten Sätzen länger auf. Dieſelben enthalten ſchon eine petitio principii und Widerſprüche.

Die Heiligen ſeien inwendig immer Sünder, deshalb würden ſie äußerlich immer gerechtfertigt; bei den Heuchlern ſei das Gegenteil der Fall. „Innerlich nenne ich, wie wir in uns, in unſeren Augen, nach unſerer Schätzung ſind; äußerlich aber, wie wir bei Gott und in ſeiner Erwägung ſind. Deshalb ſind wir gerecht, wenn wir nicht aus uns, noch aus den Werken, ſondern nur aus Gottes reputatio gerecht ſind; denn dieſe iſt nicht in uns, noch in unſerer Macht: alſo iſt auch unſere Gerechtigkeit nicht in uns, noch in unſerer Macht" (dann folgen etliche mißverſtandene Schriftſtellen). Schluß: „Innerlich aber ſind wir Sünder, kraft und aus der Natur der Relation; denn wenn wir gerecht ſind, ſind wir es nur, weil uns Gott als ſolche anſieht: alſo ſind wir es nicht deshalb, weil wir leben oder arbeiten. Daher ſind wir innerlich und aus uns immer Gottloſe, impii . . . Zudem die Heiligen ihre Sünde immer vor ſich haben und die Gerechtigkeit von Gott nach ſeiner Barmherzigkeit anflehen, werden ſie eben dadurch (eo ipso) immer von Gott als Gerechte angeſehen . . . Unwiſſend ſind ſie gerecht, wiſſend ungerecht. Sünder in Wirklichkeit, Gerechte in der Hoffnung . . . Wunderbare und ſüßeſte Barmherzigkeit Gottes, der uns zugleich als Sünder und nicht als Sünder hat; zugleich bleibt die Sünde und bleibt ſie nicht." Dasſelbe führt er im entgegengeſetzten Sinn in Bezug auf die Heuchler aus.[3]

---

[1] Fol. 140.

[2] Fol. 138b. Ich habe oben nur die Grundgedanken gebracht, ohne ins Einzelne einzugehen. S. dazu unten den 4. Paragraphen, Abſatz B.

[3] Römerbrief, fol. 142: „Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper; hipocritae autem intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Intrinsece dico, idest, quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra aestimatione sumus; extrinsece autem, quomodo apud

Wunderbare Theorie Luthers, merkwürdige Lehre, die sich auf eine petitio principii und auf Widersprüche aufbaut! Luther nimmt als gewisses, aber von ihm nie erwiesenes Prinzip an, daß der, welcher ein Sünder ist, und sich für einen solchen erkennend, (und zwar im Sinne Luthers), zur Barmherzigkeit Gottes flieht, von Gott als gerecht erklärt werde, obwohl die Sünde in ihm in Wirklichkeit bleibe. In dem Prinzipe selbst findet sich der von Luther nie erwiesene Satz, daß die Sünde bleibe, die Concupiszenz die Erbsünde sei. Der Satz stammt aus dem individuellen Zustande desjenigen, der sich durch seine Schuld von seinen starken Leidenschaften überwältigen ließ, die Concupiszenz selbst als rea hinstellte,[1] und sie notwendig zur nicht vertilgbaren Erbsünde stempeln mußte.

Luther ist in einem Atemzug mit sich im Widerspruch, wenn er einesteils sagt: „Indem die Heiligen ihre Sünde immer vor sich haben und die Gerechtigkeit Gottes u. s. w. anflehen, werden sie eben da-

---

Deum et in reputatione eius sumus. Igitur extrinsece sumus iusti, quando non ex nobis, nec ex operibus, sed ex sola Dei reputatione iusti sumus. Reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec iustitia nostra in nobis est, et in potestate nostra. Sicut Oseae 13: Perditio tua Israel, tantum in me auxilium tuum. Et Ps. 120: Auxilium meum a Domino, q. d. non ex me. Intrinsece autem sumus peccatores per naturam relativorum. Quia si solum Deo reputante sumus iusti, ergo non nobis viventibus vel operantibus. Quare intrinsece et ex nobis impii semper. Sicut Ps. 50: Peccatum meum contra me est semper. Id est, in conspectu meo semper habeo, quod sum peccator. Tibi enim peccavi (id est sum peccator), propterea iustificabis in verbo tuo etc. Econtra hipocritae, quia intrinsece sunt iusti, per vim et necessitatem relationis, sunt extrinsece iniusti (id est, reputatione Dei), ut Ps. 94. Et dixi: semper hi errant corde, qui omnia pervertunt verba scripturae. Ut illud: Peccatum meum contra me est semper. Ipsi vero: Iustitia mea contra me est semper (id est in conspectu meo). Et: Beati qui iustitiam operantur etc. Tibi, inquiunt, non peccavi, sed iusta operor, immo sibi operantur. Et: Mirabilis Deus in sanctis suis, cui simul sunt iusti et iniusti. Et: mirabilis in hipocritis Deus, cui simul sunt iniusti et iusti. Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque a Deo iusti reputantur. Ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti, revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti. Ignoranter iusti, et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe. Et hoc est, quod dicit hic: Beati quorum remissae sunt iniquitates et tecta peccata .... Igitur mirabilis et dulcissima misericordia Dei, qui nos simul peccatores et non peccatores habet; simul manet peccatum et non manet. Rursum mirabilis et severa ira, qui simul impios habet, iniustos et iustos. Simul tollitur eorum peccatum et non tollitur. Vgl. dazu die Thesen vom Jahre 1516, Weim.. I, 149.

[1] S. den nächsten Paragraphen, Absatz A.

durch (eo ipso) immer von Gott als Gerechte angesehen"; anderenteils ein paar Zeilen später schreibt: „sie seien unwissend gerecht": Ja wenn auf das Ziehen des Registers der Selbstanklage und des Vertrauens auf Gott unfehlbar die Gerechterklärung von Seite Gottes eintritt, dann weiß es der Betreffende; Luther konnte dann auch nicht unmittelbar vorher, wie wir weiter oben gesehen, sagen: daß es dem Betreffenden unbekannt sei, wann er gerecht ist, da er Gottes reputatio zwar erhoffen, aber nicht wissen könne, wann und ob sie eintritt.

Er sah auch einen anderen Widerspruch in seiner Lehre nicht. Wenn auf das Ziehen des Registers der Selbstanklage und des Vertrauens auf Gott unfehlbar die Gerechterklärung von Seite Gottes eintritt, dann stehen wir vor dem von Luther nunmehr bekämpften Satz: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.[1] Das facere ist hier eben die Selbstanklage und das Vertrauen. Es taucht hier sogar das von ihm verpönte meritum de congruo auf, und zwar bezüglich der Rechtfertigung. Luther selbst hat dies später unbewußt ausgesprochen. „Wenn Gott", sagt er,[2] „den seine Sünden bekennenden Sünder hört, so bewegt dieser ihn, daß er getreu sei und demselben seine Verheißung hält, den Nachlaß der Sünden." Gott sagt dann zum Sünder: „Du mußt gerecht sein, denn ich kann nicht leiden, daß ich dich nicht rechtfertige", usw. [Allerdings erscheint dieser Widerspruch von der Zeit an abgeschwächt, seit er die Theorie aufgestellt, Gott erwecke in dem unfreien Willen das Vertrauen, den Glauben. Wir werden aber sehen,[3] daß es nur Schein ist. In der ersten Zeit existiert auch nicht dieser Schein.

Kein Wunder, daß er auch den Widerspruch nicht erkannte, man sei zugleich gerecht und ungerecht! Man wende nicht ein: unter verschiedenem Gesichtspunkt; denn es bleibt immer der Gedanke als Inhalt: Gott erklärt einen Ungerechten als gerecht; Gott akzeptiert einen als gerecht, obwohl er in der Sünde bleibt. Ein völliger Widerspruch

[1] S. darüber im 4. Paragraphen Absatz C, Unterabtlg. d.

[2] In 1. Joh. (1527) Weimar XX, 626, 12: „Tum est mihi Deus in corde, quando prostratus coram eo non invenio in me bonum, justitiam. Si audit Deus peccatorem confitentem peccata sua, ille (peccator) permovit Deum, ut sit fidelis, ut servet ei promissionem, remissionem peccatorum, et deinde debes esse justus (läßt er Gott sagen), quia non possum pati quin te rejustificem; tu me justificas contra. . . . Iustus es et vives quia confessus peccata, ideo per Dei fidelitatem et justiciam remissa." Im Cod. Pal. 1825, fol. 148, ist die Phrase nicht so stark ausgedrückt; aber auf die Anklage folgt immer die Rechtfertigung.

[3] S. unten, Paragraph 4, Absatz C, Unterabtlg. d.

und eine Unsittlichkeit zugleich.[1] Aber dieser Widerspruch war von jenem Augenblicke an notwendig, da Luther den fatalen Satz aufstellte, die Concupiszenz sei die Erbsünde, und zwar mit der Pointe, daß die Sünde so lange bleibe, als die Concupiszenz, d. i. bis zum Tode.

Mit obigem Widerspruch hob Luther auch den altkirchlichen Begriff von justificatio, Rechtfertigung, Gerechtmachen auf. Tatsächlich sind wir Sünder, gerecht nur in der Hoffnung, wie Luther notgedrungen sagt, also nicht justificati, sondern justificandi. In seiner individuellen Wahnvorstellung konnte Luther nicht anders sagen. Die Folge jedoch, daß er damit in völligem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre stehe, hat er damals gar nicht bemerkt.[2]

Luther schreibt weiter, indem er die genannten Gedanken mehr ausführt: „Die Sünde sind der Zunder, die Concupiszenz, die Leichtigkeit zum Bösen, die Schwierigkeit zum Guten", während die sogenannten aktuellen Sünden „Früchte, Werke jener Sünde sind".[3] Diese, die Concupiszenz, vergibt Gott aus Barmherzigkeit per non-imputationem, durch Nichtanrechnung, allen, welche sie anerkennen und bekennen und

---

[1] S. oben I[1] 278, I[2] 266. Dies sah auch ein protestantischer Theologe, Joh. Tob. Beck, ein, welcher diese Lehre einen Greuel vor Gott nennt, weil es unsittlich sei, einen Nicht-Sittlichen für sittlich zu erklären. Erklärung des Briefes an die Römer, I (1884), S. 292. In wieweit Luther von Occam's und überhaupt der Nominalistenlehre von der acceptatio divina de potentia absoluta, und der Überflüssigkeit der habitus supernaturales gegenüber seinem inneren Zustand beeinflußt war, s. unten, Paragraph 4, Absatz D.

[2] Er glaubte völlig auf dem Boden der Kirche zu stehen, indem er ausspricht, daß der in seinem Sinn Gerechtfertigte, welcher auch nach der Taufe die Erbsünde in sich trägt, obwohl sie nicht angerechnet wird, zur allmählichen Heilung in der Kirche sei, die das Krankenhaus, das Sanatorium für die eben beschriebenen Kranken ist. Römerbrief, fol. 145: „Igitur ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. Ecclesia stabulum (Samaritani) est et infirmaria aegrotantium et sanandorum; Coelum vero est palatium sanorum et justorum." Die Kirche ist allerdings das Krankenhaus, allein nicht in dem von Luther gemeinten Sinn. [Man kann und muß sagen, daß alle, die in der Kirche sind, sanandi genannt werden können, insofern sie von den auch nach der Rechtfertigung bleibenden Folgen der Erbsünde und den persönlichen Sünden allmählich geheilt werden müssen. Aber man darf dieses Wort nicht im Sinn von justificandi verstehen, denn die Sündenvergebung ist durch die Eingießung der innerlichen Gnade im Augenblick der Rechtfertigung vollendet. D. H.]

[3] Siehe nächste Anmerkung, und Römerbrief, fol. 150, 150[b], 152 usw. Fol. 150[b] sagt er: „peccata actualia, praevaricationes, quas operatur malum fomitis", nämlich die Erbsünde.

hassen und von Gott die Heilung derselben erbitten. Es ist ein Irrtum, zu sagen, dieses Übel könne durch Werke geheilt werden, da die Erfahrung lehrt, daß, obwohl wir gut handeln, die Concupiszenz zum Schlechten bleibt. Aber es ist Gottes Barmherzigkeit, daß sie bleibt, und doch jenen nicht als Sünde angerechnet wird, welche ihn anrufen und seufzen nach der Befreiung von ihr. Solche hüten sich auch leicht vor Werken, weil sie mit allem Fleiß gerechtfertigt zu werden wünschen. So sind wir in uns Sünder, und doch, durch die reputatio von Seite Gottes, gerecht durch den Glauben, weil wir der Verheißung glauben, daß er uns befreien wird, wenn wir nur währenddem ausharren, daß die Sünde nicht regiere, sondern daß wir sie hemmen, bis sie Gott wegnehme, nämlich mit dem Tode. Nach einem Vergleiche mit dem Kranken und dem Arzt und dem barmherzigen Samaritan schließt er: „Also nun vollkommen gerecht? Nein, sondern zugleich Sünder und gerecht, Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht aus der reputatio und der gewissen Verheißung Gottes, daß er davon befreie, bis er die Sünde vollkommen heile. Der Betreffende ist nur in der Hoffnung vollkommen geheilt, in Wirklichkeit aber ein Sünder, bloß den Anfang der Gerechtigkeit besitzend, damit er immer mehr suche, immer sich als ungerecht wisse.“[1]

g. Resultat und Rückblick.

Aus dieser ganzen Lutherschen Ausführung ergibt sich das Eine, daß Luther die Concupiszenz mit der Erbsünde identifiziert,

[1] Fol. 143: „. . . Peccatum autem ipsa passio et fomes et concupiscentia, sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum . . . opera peccati (peccata actualia) fructus sunt huius peccati.“ Er sagt dann weiter von der concupiscentia als peccatum originale: „Hoc malum, cum sit revera peccatum, quod Deus remittit per non-imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum (peccatum) agnoscunt et confitentur (das Bekenntnis, nicht die Beichte) et odiunt et ab eo sanari petunt. . . . Et error est, quod hoc malum possit per opera sanari, cum experientia testetur, quod in quantumlibet bene operemur, relinquitur concupiscentia ista ad malum, et nemo mundus ab illa, nec infans unius diei. Sed misericordia Dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur iis, qui invocant eum, et gemunt pro liberatione sua. Tales enim facile et opera cavent, quia quaerunt justificari omni studio. Sic ergo in nobis sumus peccatores, et tamen reputante Deo justi per fidem, quia credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus, ne peccatum regnet, sed sustineamus ipsum, donec auferat ipsum . . Numquid ergo perfecte justus? Non! sed simul peccator et justus. Peccator revera, sed justus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens justitiae, ut amplius quaerat semper, semper injustum se sciens.“

und zwar in dem Sinne, daß die letzte ebenso lange bleibt als die erste. Den Grund wissen wir bereits aus der oben[1] nach den bisher bekannten Schriften gegebenen Darlegung. So kommt es, daß Luther all das, was die Kirche und ihre Lehrer von der Concupiszenz aussagen, auf die Erbsünde anwendet. In welche Widersprüche er sich verwickeln müsse, sei es mit der hl. Schrift, sei es mit der Kirche, sei es mit der ganzen Tradition, sei es mit sich selbst, hat er noch nicht bemerkt.

Hiemit sind wir aber bei jenen Sätzen angelangt, die wir oben im Absatze C aus den bisher bekannten Quellen gewonnen hatten. Auch in dieser neuen Quelle zeigt es sich, daß Luther die Begierlichkeit als unüberwindlich galt. Er vergleicht sie, den fomes, nicht bloß mit dem unbezähmbaren Cerberus, sondern auch mit dem unbesiegbaren Giganten Antäus,[2] dem Niemand widerstehen konnte. Noch mehr als dort steift er sich hier darauf, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können. Der Wendepunkt in Luthers Lehre ist somit auch nach seinem Kommentar zum Römerbrief in das Jahr 1515 zu verlegen.

Es ist nicht zufällig, daß Luthers Kampf gegen die Scholastiker auf Grund seiner individuellen Erfahrung erst im Jahre 1515 beginnt,[3]

[1] S. oben S. 441 ff.

[2] Römerbrief, c. 5, fol. 167: „Hic Cerberus latrator incompescibilis, et Anthaeus in terra dimissus insuperabilis.“ S. dazu oben S. 442.

[3] Geringschätzig handelte er den Scholastikern gegenüber immer; das lag in seiner Natur. Aber früher handelte es sich um ihre „Geschwätzigkeit“, ihre Streitigkeiten, ihre Spekulation, die philosophische Spekulation an sich oder über Gott, man vgl. z. B. die Glossen zu den Sentenzen, Weim. IX. 29; 31; 34; 43; 46 f.; 54; 62; 74; 90; Psalmenerklärung III, 319; 382; IV, 345. In seinem Römerbrief erhält der Kampf gegen die Theologen und Scholastiker eine andere Gestalt, ohne daß die frühere Methode deshalb aufgegeben würde. Hier wird das Motiv seines Angriffes seine individuelle Erfahrung, die er den Scholastikern gegenüber stellt, um derentwillen er gegen sie polemisiert; es handelt sich nun um seine neuen Lehrsätze. S. unten den 4. Paragraph, Absatz C. Man möge es ja nicht auffällig finden (wie dies jüngst geschehen, s. H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther, 1901, S. 20 f.), daß Luther die Scholastiker in seiner Psalmenerklärung so wenig verwendet, noch möge man aus diesem Umstande schließen, daß sich Luther des Widerspruchs zwischen Scholastik und Bibel bereits bewußt gewesen war. Ich kenne keinen Psalmenkommentar jener und früherer Zeit, in welchem die Scholastiker angeführt würden. Weder Pelbartus von Temesvar z. B. und Perez von Valentia, noch Dionys der Karthäuser und Johann von Turrecremata, um von anderen zu schweigen, haben außer der hl. Schrift und den Vätern andere Autoritäten in ihren Psalmenerklärungen zitiert. Das wird wohl von den Bibelkommentaren jener Zeit überhaupt

nachdem er nämlich seine ersten fertigen Lehrsätze aufgestellt, was teilweise bereits am Ende des 3. Kapitels, eigentlich aber im 4. und 5. seines Kommentars zum Römerbrief statt hatte. Es ist nicht zufällig, daß seine *ersten Fälschungen* ebenfalls erst mit dem 4. Kapitel begannen. Beide Beobachtungen führen uns, *allgemein* gesprochen, in die *Mitte* des Jahres 1515.

Luthers innere *Erfahrung* begann natürlich früher; jedoch sicher nicht in Erfurt, sondern erst in Wittenberg, wo er, in den Strudel der Geschäfte und aufregender Tätigkeit hineingerissen, sein Inneres vernachlässigte. Auch trat die Erfahrung nicht mit einem Male ein, sondern nach und nach, und zwar in dem Maße, als sich die Begierlichkeit mit immer größerer Stärke geltend machte. Sie war bei Abfassung der zweiten Hälfte der Psalmenerklärung noch nicht so stark, wie beim Beginne der Erklärung des Römerbriefes, obgleich man schon in jener erkennt, daß es sich bei Luther immer um sie und ihre Vehemenz gehandelt hat,[1] Luther ist schon damals nahe daran, Sätze *im Sinne* jener in seinem Kommentar zum Römerbrief enthaltenen auszusprechen; aber er ist noch

---

gelten. Und Preuß wird nicht zu behaupten wagen, daß die genannten Kommentatoren Feinde der Scholastiker waren, da sie selbst zu den Scholastikern gehörten.

[1] Am meisten zu berücksichtigen ist diesbezüglich die Auslegung des 118. Psalms, besonders Vers 121, 122. Weim. IV, 364, sagt er bereits: „semper justificandi", aber er setzt hinzu: „qui justi sumus". Er bezeichnet den *Fortschritt*, wie dies alle tun. Aber bizarr, wie immer, meint er: „Hinc venit, ut omnis justitia pro praesenti instanti *sit peccatum* ad eam, que in sequenti instanti addenda est, *quia* vere dicit B. Bernardus: ‚Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus', quia non est status (Stillstand) in via Dei; ipsa *mora peccatum est*." Luther hat die Stelle in Ep. 91, n. 3 im Auge; nur die nicht mit Gänsefüßchen versehenen Sätze stehen nicht dort; eine Anspielung daran in Ep. 105, n. 1. Aber Bernhard sagt nicht das, was Luther in ihn legt; noch „*vertieft* sich Luther Bernhards Wort zur religiös-ethischen Norm", wie Köhler (Luther und die Kirchengesch., I, 303) behauptet. Luther macht einen Fehlschluß, wie sich aus der Erklärung ergibt: „terminus, qui in isto instanti est *ad quem*, ipse in sequenti instanti est a *quo*!" Das wird vorausgesetzt; dann: „Terminus a *quo* est peccatum, a quo semper eundum est", ganz richtig; dann: „Et terminus *ad quem* est justitia, quo semper eundum est;" auch richtig im Sinne: immer mehr, bis zur Fülle. Und nun der Schluß: „Quare recte dixi, quod semper *praecedens justitia est iniquitas* ad sequentem". Falsch! Luthers Satz ist ein *Trugschluß*, auf den ich unten S. 481 zurückkommen werde. Man sieht, er war in der Entwicklung, hatte aber noch nicht die Lösung gefunden, die viel einfacher war, wie wir in diesem Absatz gesehen haben. Die Stelle, Ps. 118, 20 (Weim. IV, 315), ist die Grundlage. Luther spricht dort vom desiderium justificationum. Vgl. übrigens zu obiger Stelle aus der Psalmenerklärung unten 4. Paragraph, Abs. D, aus Römerbrief, fol. 246.

nicht zur Entscheidung gekommen, wenigstens hat er sich noch nicht offen ausgesprochen. Wir können nur auf Grund desjenigen urteilen, was vorliegt.

Luther selbst beschreibt uns in seinem Kommentar zum Römerbrief anschaulich, gleichsam aus eigener Erfahrung, wie jeder Häretiker zu seinen fixen Ideen gelangt. „Jeder Häretiker und Hochmütige," sagt er, „wird zuerst geködert durch Ignoranz der göttlichen Wahrheit. Dann nimmt er als wahr an, was *ihm* als wahr gilt. Da ist er schon gefangen, weil er sicher einhergeht, als wäre er wahrhaft und frei, außerhalb des Fallstrickes und der Gefangenschaft. Endlich nimmt er Anstoß an allem, was ihm entgegen ist, und wendet sein Gehör ab. Zuletzt aber entrüstet er sich und eifert für seine Hirngespinste, indem er seine Gegner verfolgt, verleumdet und ihnen schadet. Die Folge ist seine Verblendung, so daß, während alle anderen sehen, er nicht dahin gebracht werden kann zu sehen, und während alle sich erheben, er darnieder liegen bleibt, gestützt auf seinen Sinn."[1]

So war es bei Luther. Die göttliche Wahrheit ließ er bereits außer Acht, als er statt Gerechtigkeit nur Selbstgerechtigkeit übte und sicher einhergehend sich für besser hielt, als andere. Natürlich wurde seine Begierlichkeit, schon infolge der Strafe Gottes, anstatt bezähmt, immer ungezähmter, bis er sie als unüberwindlich empfand. Diese Erscheinung war ihm Grund genug, *seine* Tugendübung, die er mit der *wahren* identifizierte, als unnütz aufzugeben, indem er behauptete, Gott habe uns Unmögliches auferlegt, wir könnten Gottes Gesetz nicht erfüllen. Es bleibe uns nichts anderes übrig, als an uns und unseren Werken zu verzweifeln und zu fliehen unter die Flügel der Henne, aufzuatmen in der Gerechtigkeit Christi, der statt unser das Gesetz erfüllt habe und unsere Sünde, welche eben die unbesiegbare Begierlichkeit sei, nicht anrechne jenen, welche auf ihn vertrauen.

In diesem „Systeme" Luthers ist alles subjektiv; etwas ist wahr, insoferne es *ihm* als wahr erschien. Auf *seine* pharisäische Tugend-

[1] Römerbrief, fol. 241b: „Omnis haereticus ac superbus primo tenetur ignorantia Dei veritatis, quod ubi contempsit, iam est in laqueo. Deinde suscipit, quod *sibi* verum est; iam capitur, quia tutus incedit, quasi verax et liber, positus extra laqueum et captionem. Tandem offendit in omnia, quae occurrunt sibi contraria et avertit auditum. Novissime autem indignatur et zelat pro suis figmentis, persequens, detrahens, nocens sibi adversantibus. Et tunc est in retributione sibi debita. Tunc tandem obscurantur eorum oculi, ut omnibus videntibus aliis, ipsi nihil moveantur ad videndum. Et omnibus sese erigentibus perseverant curvi in sensum suum".

übung hin, außer welcher er keine andere kannte, und die er in der Folge auf alle anwendete, wiederholt er fortwährend, daß alle vor der Rechtfertigung geübten Werke, selbst die Liebe, als opera legis zu verwerfen seien; auf seine individuelle, selbst verschuldete Erfahrung hin bezeichnete er durchweg die Begierlichkeit als unüberwindlich und identifizierte sie mit der Erbsünde; seinem individuellen Innern, das er auf alle übertrug, entsprang das Hirngespinst von der äußeren, zudeckenden Gerechtigkeit Christi. Wehe jenem, der ihn dieser Sätze wegen angriff und der anders dachte, als er! Luther goß die Schale seiner Entrüstung, seines Zornes, der Verleumdung und Schmähung über ihn aus. Sein unbändiger Hochmut hat dieses „System" geschaffen, sein unbändiger Hochmut bewachte dasselbe; Luther harrte aus, gestützt auf seinen Sinn.

Von Umkehr konnte bei ihm keine Rede sein. Luther selbst sagt es uns, daß sich ein Häresiarch kaum bekehre; er kenne wenigstens kein Beispiel. Die Häresiarchen seien verhärtet; ihre Sünde sei: der Gnade widerstreben.[1]

4. Luther nach seiner Entdeckung. Erste Fälschungen. Konsequenzen. Erste Polemik. Luther und Occam.

Was wir im Folgenden kurz behandeln, ist so eng mit dem im Vorausgehenden Erörterten verbunden, daß es nicht angeht, dasselbe mit Stillschweigen hier zu übergehen. Nicht bloß tritt Luthers Charakter immer mehr und mehr hervor, sondern wir erhalten auch Einblick, wie sich aus den ersten Anfängen seine Lehre entwickelte.

A. Luthers erste Fälschungen.

Luther selbst hatte einstens in seinen Glossen zu den Sentenzen geschrieben, die Concupiszenz bleibe zwar, sei aber an sich kein moralisches Übel, und schade Jenen nicht, die in Christo sind, d. h. mit seiner Gnade derselben widerstehen; die Erbsünde werde aber weggenommen, sonst geschehe der Taufe und der Gnade Gottes

[1] In 1. Joh. (1527), Weim. XX. 795b: „Et saepe dixi non facile inveniri, quod auctor heresis sit conversus. Nullum scio exemplum, quamquam seducti possunt converti, sed inventores communiter manent indurati, quia Paulus (Tit. 3, 10) non frustra dicit: ‚haereticum post unam et secundam admonitionem devita'. Natura peccati huius est pugnare contra gratiam". S. dazu Weim. XIII, 679 zum J. 1524. Schon J. Fisher sagte das Jahr vorher: „Nulla spes est, ut ullis admonitionibus Lutherus aliquando resipiscat. Quamobrem et frustra conabitur, quisquis illum revocare studuerit". Assertionis Lutheranae confutatio (Antverpiae 1523), fol. 2.

Unrecht.[1] Jetzt leugnet er all dies weg, und er fährt in seinem Kommentar zum Römerbrief fort:

„Wenn dem also ist, dann habe ich es entweder nicht verstanden, oder die Theologen und Scholastiker haben über die Sünde und Gnade nicht gut gesprochen, da sie träumen, die Erbsünde werde ganz weggenommen, wie die wirkliche Sünde, gleichsam als könnte sie im Augenblick entfernt werden, wie die Finsternis durch das Licht."[2] Aber sagen das bloß die Scholastiker, lehrt es nicht auch der hl. Augustin, dessen größter Sohn Luther sein soll? Gerade in jenem Buche, auf das sich Luther fortwährend beruft, lehrt Augustin[3]: „Gott gebiert in Christo den Menschen wieder, und er heilt den Angesteckten von der Schuld schnell, von der Schwachheit nach und nach". Luther selbst leugnet mit obiger Behauptung alles weg, was er einstens in seinen eben zitierten Glossen zu den Sentenzen darüber gelehrt hat. Damals hatte er das Wesen der Erbsünde noch nicht in die Concupiszenz gelegt; er sah in dieser bloß das Materiale derselben. In jener Zeit fühlte er sich von ihr noch nicht überwunden, was jedoch später eingetreten ist. Seitdem

---

[1] S. oben I[1] 405, I[2] 439.

[2] Fol. 144: „Quae cum ita sint: aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia Theologi scholastici sunt locuti, qui originale totum auferri somniant, sicut et actuale, quasi sint quaedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebrae per lucem."

[3] Cont. Jul., II., c. 4, n. 8: „In quo (Christo) Deus regenerat hominem generatum sanatque vitiatum, a reatu statim, ab infirmitate paulatim." Ausgezeichnet erklärt dies VI, c. 5. n. 12: „fit plena remissio peccatorum, quamvis ipsa (concupiscentia) remaneat, contra quam regenerati spiritus concupiscat." Ep. 194, n. 44: „In baptismo . . . continuo reatus eius (concupiscentia) aboletur." Wer lehrt, daß die Sünde in der Taufe gänzlich weggenommen werde, lehrt, daß sie gänzlich in ictu oculi weggenommen wird. Was sagt nun Augustin? „Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo, salutari lavacro regenerationis renovabimini: eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro" (Serm. 213, In tradit. symboli, n. 8). Oder Serm. 57, c. 8, n. 8: „nullum omnino ibi (in baptismo) remanebit peccatum." Serm 131, c. 6, n. 6: „Deleta sunt cuncta peccata in sacramento baptismatis, cuncta prorsus." Im Taufakte wird die Erbsünde völlig weggenommen; und dies heißt omnem reatum solvere. So schreibt Augustin im Enchiridion, c. 64, das im Jahre 421 verfaßt ist, später als die Bücher gegen Julian: „Baptismatis munus contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur . . . Unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus." Was Augustin mit der christlichen Kirche vom sofortigen Wegnehmen lehrt, läßt Luther nur bezüglich des Nachlasses, nicht der Wegnahme gelten. cWeim. XX, 627.

ſchien es ihm nicht mehr geſtattet zu ſein, in der Concupiszenz nur das Materiale der Erbſünde zu ſehen, ſie iſt dieſe ſelbſt,[1] und zwar ſo, daß die Erbſünde ſo lange bleibt, als die Concupiszenz, bis zum Tode. Er ſtellte dieſe Sätze auf, ohne weiter zu ſchauen, ohne auf die verderblichen Folgen derſelben zu ſehen. Er lag zu Boden, nichts anderes vermögend, als über ſein ſelbſtverſchuldetes Unvermögen zu ſeufzen und Theorien aufzuſtellen, die nur ſein trauriges Innere offenbarten. Dahin gehört die monſtröſe Lehre, die Erbſünde werde in der Taufe nicht weggenommen.

Es iſt eine Falſchheit von ſeiner Seite, zu behaupten, die ſcholaſtiſchen Theologen hätten über die Sünde und Gnade nicht gut geſprochen, aus dem Grunde, weil ſie träumten, die Erbſünde werde ganz weggenommen. Luther ſtellt ſich hier, als habe er nie etwas davon gehört, daß faſt alle Scholaſtiker das Weſen der Erbſünde in die Beraubung der Urgerechtigkeit verlegen, das Materiale derſelben jedoch in die Concupiszenz, ſo daß die Erbſünde recht wohl getilgt werden kann, während das Materiale, der fomes peccati, die Concupiszenz, bleibt. Dies wäre nur unmöglich, wenn, wie Luther behauptet, die Begierlichkeit, mit welcher er die Erbſünde identifiziert, ſelbſt ſchuldbar wäre.[2] Zum erſten Male zeigt ſich uns in voller Geſtalt Luthers Falſchheit! Ich ſage: „in voller Geſtalt“, denn Trugſchlüſſe hatte er ſich ſchon früher zu Schulden kommen laſſen.[3]

---

[1] In den unten S. 484 zitierten Disputationen (S. 46) iſt ihm die Erbſünde „habitus ingenitus“, S. 48: „habitus innatus“.

[2] S. darüber weiter unten, beſonders aber Abſatz C. Der hl. Thomas ſagt In ep. ad Rom., zu 7, 7: „Peccatum originale veniente gratia transit reatu, et permanet actu quantum ad fomitem peccati vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem.“ Mit „permanet“ ꝛc. bezeichnet er das Materiale der Erbſünde. Der gewaltige Unterſchied zwiſchen Luther und jenen wenigen Scholaſtikern, welche die Erbſünde in die Concupiszenz verlegen, wird ſich im Verlaufe des Werkes ergeben.

[3] Ich habe ſoeben im Abſatz g in der Anmerkung eine Stelle aus Luthers Pſalmenerklärung, Weim. IV, 364, zitiert, wo er ausſpricht, daß alle Gerechtigkeit für dieſen Augenblick im Vergleich zu jener Gerechtigkeit, die wir im nächſten Augenblick dazu erhalten ſollen, Sünde iſt. Beweis: Terminus a quo est peccatum; terminus ad quem est justitia: ergo praecedens justitia est iniquitas ad sequentem! D. h. der terminus a quo, von dem man ſich entfernen muß iſt die Sünde; der terminus ad quem, wohin man immer gehen muß, iſt die Gerechtigkeit: alſo wird, weil man von einer Gerechtigkeit zur anderen aufſteigen muß (qui justus est, justificetur adhuc), in dieſem Aufſtiege jede vorhergehende Gerechtigkeit für die nächſtfolgende ein terminus a quo, mithin Sünde! Daß das ein ganz ordinärer Trugſchluß iſt, haben ſeine Schüler natürlich nicht geſehen, gewiß eher be-

Damit ists jedoch nicht genug. Unmittelbar darauf schreibt er: „Die hl. Väter Augustin, Ambros haben ganz anders gesprochen, nach Weise der Schrift; jene (die Scholastiker) aber nach Art des Aristoteles in seiner Ethik, welcher die Sünden und die Gerechtigkeit in die Werke setzt" u. s. w. Ich bemerke hier nur, daß Luther nicht einmal Aristoteles, der von der zivilen Gerechtigkeit spricht, verstanden hat[1]; den Vorwurf, welcher gegen die von der eingegossenen Gerechtigkeit redenden Scholastiker geschleudert ist, berücksichtige ich weiter unten.[2] Luther fährt nun aber fort, indem er den Scholastikern Augustin gegenüberstellt: „Aber der hl. Augustin sagt ausgezeichnet: ‚die Sünde wird in der Taufe vergeben, nicht daß sie nicht da sei, sondern daß sie nicht angerechnet wird'."[3]

Was lehrt aber der hl. Augustin? Er macht den Einwand: „Wenn man fragt, wie diese Concupiszenz des Fleisches im Wiedergeborenen bleibe, in dem doch Nachlaß aller Sünden stattfand,

---

wundert, wie Köhler, der die Stelle tief findet. Sie bemerkten nicht, daß Luther das eine Mal den terminus a quo im Sinne von peccatum nimmt, das andere Mal im Sinne von Gerechtigkeit, während doch dann der terminus a quo die unvollkommenere Gerechtigkeit, der terminus ad quem die vollkommenere ist. Luther fängt sich selbst, indem er sagt, die nachfolgende Gerechtigkeit sei addenda zur früheren. Wenn nun jede vorhergehende Gerechtigkeit zur Sünde würde, welches monstrum von Sünde käme kraft dieser Metamorphose am Schlusse zum Vorschein, und zwar gerade bei den Vollkommensten mehr als bei den Übrigen! Denn da beim letzten Atemzug die nächst zu erreichende Gerechtigkeit die im Himmel ist, wäre die letzte hier die ihr vorausgehende, darum wieder Sünde und zwar die allergrößte.

[1] Schon Thomas widerlegt Luther in 2. Sent., dist. 28, a. 1, ad 4, und zwar aus Aristoteles: „Aliquis potest dici justus dupliciter, vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita, non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc, quod est justa operari, non enim quicunque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut in 2. Ethic. dicitur." Er bezieht sich auf Eth. ad Nicom. (ed. Bekker), p. 1105, 6: δίκαιος δὲ . . . ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα (πράγματα τὰ δίκαια) πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι . . . πράττουσιν. Aristoteles spricht ja nur von der zivilen Gerechtigkeit, ebenso auch p. 1105b 9: εὐ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται. Zu Zeiten, z. B. in seiner Psalmenerklärung, hat Luther Aristoteles besser verstehen wollen. Weim. IV, 3, führt er zwar letztere Stelle an, wie später; aber IV, 19, erklärt er: „unde nec Aristoteles sic intelligendus est, quod quis iusta operari possit nondum iustus. Ähnlich Weim. I, 119.

[2] S. Absatz C.

[3] Fol. 144: „Sed b. Augustinus praeclarissime dixit: ‚Peccatum in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur'. Et b. Ambrosius ait: ‚Semper pecco, ideo semper communico'."

ſo antworte ich, es werde die Concupiszenz des Fleiſches in der Taufe vergeben, nicht daß ſie nicht mehr da ſei, ſondern ſo, daß ſie nicht als Sünde angerechnet werde."[1] Und er erklärt ſich etliche Sätze ſpäter noch deutlicher: „In denen, die in Chriſto wiedergeboren werden, iſt es, wenn ſie völligen Nachlaß aller Sünden erhalten, jedenfalls notwendig, daß auch die Schuld der, obwohl bleibenden, Concupiszenz nachgelaſſen, dieſe nicht als Sünde angerechnet werde."[2] Der hl. Auguſtin ſagt alſo das gerade Gegenteil von dem, was ihm Luther in den Mund legt. Dieſer ſetzt peccatum (Sünde) ſtatt des Auguſtiniſchen concupiscentia (Begierlichkeit), und er muß dann infolge davon den Schluß „in peccatum" (zur Sünde) weglaſſen. Der Unterſchied zwiſchen beiden Sätzen iſt ein weſentlicher. Der hl. Auguſtin lehrt: Die Begierlichkeit, obwohl ſie bleibt, wird infolge der Taufe nicht als Sünde angerechnet, d. h. ſie iſt keine Sünde und es iſt keine Sünde mehr da. „Das heißt eben keine Sünde haben," ſagt er unmittelbar darauf, „wenn man der Sünde nicht mehr ſchuldig iſt."[3] Luther läßt Auguſtin ſagen: Die Sünde, obwohl ſie bleibt, wird nicht angerechnet, d. h., wie Luther ſelbſt ſchreibt: „nicht alſo, daß ſie nicht mehr da ſei, ſondern daß ſie nicht zugerechnet wird."[4] Iſt das nicht eine Fälſchung?

Und ſie iſt abſichtlich. Luther kannte den richtigen Wortlaut, er las die Stelle in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der ſie zitiert,[5] und Luther ſetzte einſtens dazu ſeine Gloſſe.[6] Damals machte ihm die richtige Stelle keine Schwierigkeit, weil er annahm, daß die ganze Erbſünde weggenommen werde, obwohl die Concupiszenz bleibe; jetzt, nachdem er den aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten individuellen Erfahrung gewonnenen Satz aufgeſtellt, die Erbſünde werde nicht weg-

---

[1] De nupt. et concupisc. I, c. 25, n. 28: „Si autem quaeratur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum . . . ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur." S. dazu Soto de nat. et gratia I, c. 11, p. 48: Hunc locum praevaricatus est Lutherus.

[2] Ibid. n. 29. Wie er dies verſteht, erklärt er ſelbſt ſpäter gegen Julian. Ich bringe die Stelle weiter unten bei der zweiten Fälſchung Luthers.

[3] Ibid. n. 29: „Illius (concupiscentiae) quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati."

[4] Weim. II, 731.

[5] II. Sent., dist. 32: „Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum."

[6] S. oben I[1] 405, Anm. 1. I[2] 439.

genommen, fälſcht er die Stellen zu gunſten desſelben. Und alſo gefälſcht erſcheint die Stelle von nun an fortwährend in Luthers Schriften. Nie mehr wird die richtige von ihm zitiert, gleichwie er das Bernhardſche Perdite vixi ſeit der erſten Fälſchung des Sinnes nie mehr in dem richtigen anführt.[1]

Die gefälſchte Stelle Auguſtins ſteht Weim. II, 414; 731; IV, 691; VII, 110; 344; VIII, 93 (er hatte hier die Unverfrorenheit, dem Latomus gegenüber zu behaupten, er ſei nicht der Erſte nach den Apoſteln, der das Bleiben der Erbſünde annehme, und zitiert dann als Beleg die gefälſchte Stelle, worauf er ausruft: „Höreſt Du?“[2]); Erl. 15, 54; 16, 141; 63, 131; Tiſchr. ed. Förſtemann, II, 42; IV, 391 u. ſ. w.[3] Daß aber Melanchthon,[4] von dem die Augustana herrührt, die von Luther gefälſchte Stelle bringt, verſteht ſich bei ihm von ſelbſt; er macht es ſogar noch ärger. Nachdem er den Satz aus Auguſtin in Lutherſcher Form gebracht, ſchreibt er: „Die Sentenz gefiel den Späteren ſo ſehr, daß ſie auch in den Dekreten aufgeführt wurde.“[5] Eine neue Lüge, ein neuer Betrug! Melanchthon hütet ſich, die Stelle aus dem Dekret zu zitieren, denn ſie findet ſich dort nicht. Im Dekret wird aus einer anderen Schrift Auguſtins bloß die Stelle zitiert,[6] daß durch die Taufe Chriſti das bewirkt werde, daß das Fleiſch der Sünde ausgetrieben werde, jedoch nicht ſo, daß die dem lebenden Fleiſche eingeborene Concupiszenz plötzlich weggenommen werde oder nicht ſei, ſondern daß ſie den Wiedergeborenen nicht ſchade u. ſ. w. Gerade das Gegenteil von

---

[1] S. oben I[1] 56 ff. I[2] 40 ff.

[2] „Nec ego solus aut primus ex hominibus post apostolos haec dico; Augustini verba sunt: ‚Remittitur in baptismo universum peccatum, non ut non sit, sed ut non imputetur.‘ Audis? Est peccatum etiam post remissionem, sed non imputatur.“

[3] Z. B. in den „Disputationen Dr. Martin Luthers“, ed. P. Drews (1896), S. 47. Drews zitiert zwar dazu den Fundort, aber ohne die richtige Stelle ſelbſt zu bringen und den Leſer aufzuklären.

[4] Wenn man ſeine Loci communes, ed. Kolde, lieſt, weiß man nicht, wen man mehr bedauern ſoll, Melanchthon oder den neueſten Herausgeber. Auf beiden Seiten mangelt völlig die Kenntnis der kirchlichen Lehre.

[5] Secunda Apol. (Corp. Ref., XXVII, 426): „Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: ‚Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur.‘ Hic palam fatetur esse, hoc est, manere peccatum, tametsi non imputetur. E haec sententia adeo placuit posterioribus, ut recitata sit et in Decretis.“

[6] De consecr., dist. IV, c. 2, aus Auguſtins De peccat. merit. et remiss. et de baptismo parvulorum, lib. 1, c. 39, n. 69.

Melanchthons Behauptung. Von einer bleibenden Sünde, die ja ausgetrieben wird, iſt keine Rede, ſie wird im ganzen Dekret, ſowie in allen Schriften Auguſtins ausgeſchloſſen.

Die zwei Väter der „evangeliſchen Reformation" ſind damit gehörig gekennzeichnet. Was ſagen dazu die proteſtantiſchen Theologen?

Karl Stange meint, die eine oder andere Äußerung Auguſtins, die bei Luther in ungenauer oder irrtümlicher Formulierung ſich findet, ſei vielleicht auf Gregor von Rimini zurückzuführen; er halte es für „wahrſcheinlich", daß Luther ſpeziell obiges falſches Zitat aus Auguſtin „nur aus den Schriften des Gregor von Rimini kenne!" [1] Dieſer Gelehrte ſchreibt einen Artikel „Über Luthers Beziehungen zur Theologie ſeines Ordens", zitiert Auguſtiner-Theologen, und hat nicht eine einzige ihrer Schriften geſehen, geſchweige geleſen! Iſt das nicht unglaublich?

Jenes Zitat ſoll alſo Luther „wahrſcheinlich" aus den Schriften des Gregor von Rimini gekannt haben? Jeder auch nur einigermaßen methodiſch Geſchulte würde, ehe er dieſen Satz niederſchreibt und durch den Druck veröffentlicht, den Kommentar Gregors von Rimini zu den Sentenzen (denn, wie Stange aus Luthers Erörterungen im Jahre 1519 hätte erſehen können, kennt er nichts anderes von Gregor) nachſchlagen. Und was wäre die Folge? Statt obigen Satzes von Stange würde er ſchreiben: „Luther, obwohl ſich bezüglich des freien Willens und der Gnade auf Gregor von Rimini beziehend, hat das falſche Auguſtinſche Zitat nicht aus Gregor, denn dieſer bringt wiederholt das Zitat völlig richtig, gerade wie Auguſtin es gibt." [2] Stange hätte, wenn etwas lutherfeſter, ſchon aus Luthers Gloſſen zu den Sentenzen erkennen müſſen, daß Luther die richtige Stelle Auguſtins gekannt hat, mithin das

[1] Neue kirchliche Zeitſchr., herausgeg. von G. Holzhauſen, XI. Jhgg. (1900), S. 585.

[2] In Lectura in II. Sentent., dist. 30—33, wird die Stelle zweimal gegeben, einmal im 2. Artikel: „B. Augustinus lib. primo de nupt. et concupisc. ad Valerium dicit, quod dimittitur concupiscentia in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur" (fol. 101, edit. Venetiis, 1503); das andere Mal im 4. Artikel bei Erörterung der Frage, ob die Erbſünde in der Taufe weggenommen werde (fol. 102): „Item lib. 1 de nupt. . . . ‚Dimittitur, inquit, in baptismo concupiscentia . . .' Est igitur et in baptizato originaliter concupiscentia seu fomes, sed ipsa non est in eo peccatum." Gregor von Rimini hat alſo die Stelle auch ganz richtig erklärt. Was Sünde iſt, wird durch die Taufe weggenommen, wie er in der weiteren Erörterung auf Grund einiger Stellen Auguſtins und des hl. Paulus ausführt.

jetzige Zitat eine Fälschung ist. Aber Stange kennt jene Glossen ebensowenig wie Seeberg, der sie in der Darlegung von „Luthers Lehre in seiner vorreformatorischen Zeit“ nie heranzieht, während er daselbst die nach meiner Ansicht unechte Richtervorlesung benützt.[1] Heißt man das methodisch-wissenschaftlich arbeiten? Wären diese Herren doch wenigstens lutherfest; es ist das geringste, was man von ihnen verlangen kann.

Doch halten wir uns noch einen Augenblick beim „größten Sohn Augustins“ auf. Nachdem er gegen jene gepoltert, die sich nach der Beichte für sündenrein halten, da ja die Sünde, die Erbsünde, bleibe; nachdem er gesagt, Geist und Fleisch seien nicht zwei, sondern eins, indem derselbe Mensch zusammen Geist und Fleisch ist, zieht er den Schluß: insofern er das Gesetz Gottes liebt, ist er Geist, insofern er begehrt, ist er Krankheit des Geistes[2] und Wunde der Sünde, die geheilt zu werden anfängt. Dafür zitiert er eine Stelle Augustins, in welcher dieser anfänglich von unseren vitia spricht, die in uns, also nicht von uns getrennt, aber noch nicht geheilt seien. Augustin spricht daselbst von den Leidenschaften, von den Begierden, von der übrig gebliebenen Schwäche, nicht von Sünden,[3] und fragt dann: „Quare (ista vitia) in baptismate non perierunt?“ Und er antwortet dem Julian: „An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit, non reatus quo ipsa rea fuerant (Hs. fuerunt), sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant. Nec ita eorum mansit infirmitas, quasi aliqua sint animalia, quae infirmantur, sed nostra

---

[1] S. I[1] 46 ff. Ich habe Seebergs Lehrbuch der Dogmengeschichte, II (1898), 210 ff. im Auge. In seinem Buche: Die Theologie des Johannes Duns Scotus (1900), zitiert er die Glossen nachträglich, S. 679, Anmerkung, mit nichtssagenden Bemerkungen, die nur seine Verlegenheit offenbaren. In derselben Anmerkung lobt er den oben erwähnten Aufsatz mit den Worten: „Jüngst hat Stange eine Anzahl interessanter Fragen hinsichtlich dieses Verhältnisses von Luther und Gregor aufgeworfen.“ Darüber, daß Stange den Gregor gar nicht kennt, und ihn in ein schiefes Verhältnis zu Luther bringt, vernimmt man keine Silbe!

[2] S. dazu auch Weim. II, 585 f.

[3] Daß er hier vitia nicht im Sinne von Sünden nimmt, erklärt Augustin zwei Kapitel vor der in der nächsten Anmerkung zitierten Stelle, nämlich Cont. Jul., II, c. 3, n. 7: „Jamne perspicis . . . in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? Non enim talia sunt vitia, quae jam peccata dicenda sint, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat et concipiat pariatque peccatum.“

infirmitas ipsa sunt",[1] d. h. ſie ſind unſere Schwachheit. Was ſchließt nun Luther daraus? „Aus dieſer ſchönen Autorität erhellt, wie die Begierlichkeit unſere Schwäche zum Guten ſei, welche in ſich ſelbſt ſchuldbar iſt, uns aber nicht ſchuldig macht, außer wenn wir einwilligen und handeln. Aus dem folgt das Wunderbare, daß wir ſchuldig und nicht ſchuldig ſind, da jene Krankheit wir ſelbſt ſind. Weil alſo ſie ſchuldig iſt, ſind wir ſchuldig, bis ſie weicht und geheilt iſt; wir ſind aber nicht ſchuldig, wenn wir nicht nach ihr handeln, indem Gott nicht die Schuld der Krankheit, ſondern die Schuld des der Krankheit des Willens Zuſtimmenden anrechnet."[2]

Der angebliche Schüler Auguſtins hat hier etwas Wunderbares geleiſtet, er hat die Stelle Auguſtins völlig mißverſtanden oder mißverſtehen wollen. Luther läßt Auguſtin ſagen, die Begierlichkeit ſelbſt ſei ſchuldbar; ja die Schuld, wodurch die Begierlichkeit ſchuldbar war, bleibe, Gott rechne ſie nur nicht an. Wohl nie wurde ein Autor von ſeinem Schüler ſo falſch aufgefaßt, wie hier der hl. Auguſtin. Auguſtin leugnet geradezu, daß die Begierlichkeit ſchuldbar ſei, „non reatus quo ipsa rea fuerant"; und mit Recht, denn die Begierlichkeit iſt ja ein unperſönliches Weſen. Das fühlte Luther; darum läßt er Auguſtin ſagen: wir ſelbſt ſeien die Schwachheit. Nein, Auguſtin ſagt, die Schwachheit ſei in uns, ſie ſei unſere Schwachheit, die uns einſt ſchuldbar gemacht hat.

Der Pelagianer Julian hatte die weiter oben gebrachte Stelle Auguſtins: „Dimitti concupiscentiam carnis in baptismo," ꝛc. ſo verſtanden, als würde Auguſtin zufolge die Concupiszenz ſelbſt in der Taufe von ihrer Schuld befreit, die Concupiszenz ſelbſt ſei alſo ſchuldbar geweſen. Dies iſt aber gerade derſelbe Sinn, den Luther in die ſoeben zitierten Worte Auguſtins hineinlegt, obwohl in verſchiedener Abſicht: Julian, um Auguſtin zu widerlegen, Luther, um ihn für ſich zu gewinnen. Was erwidert nun Auguſtin dem Pelagianer?

[1] Cont. Jul., II, c. 5, n. 12: „Catholice intelligimus vitia nostra, quae legi mentis ex lege peccati resistunt. Non haec vitia a nobis separata alicubi alibi erunt, sed in nobis sanata nusquam erunt. Verumtamen, quare in baptismate" etc.

[2] Zum Römerbrief, c. 7, fol. 190b: „Ex ista pulchra autoritate patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, quae in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit, nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur, quod rei sumus et non rei, quia infirmitas illa nos ipsi sumus. Quia ergo ipsa rea, nos rei sumus, donec cesset et sanetur; sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis."

Er macht sich über seinen sonderbaren Interpreten lustig, indem er ihn (und somit auch Luther) mit Humor apostrophiert: „Nun wollen wir Deinen überaus glänzenden Scharfsinn („Genie ohne Gleichen"!) betrachten, mit dem Du gesehen, wie Du mich widerlegest" (oder bezüglich Luthers: „wie Du mich als Gewährsmann für Deinen Irrtum anrufen könntest"). Augustin entgegnet unter anderem dem Pelagianer (und auch Luther): „Du interpretierst mein Wort: ‚ihre (der Concupiszenz) Schuld sei gelöst', so, als hätte ich mit ‚ihre' eine Schuld gemeint, wodurch die Concupiszenz schuldbar ist, und nachdem die Schuld gelöst, die Concupiszenz befreit bleibe ... Wenn Du also vernimmst, in irgend einem sei die Schuld des Totschlages gelöst, so glaubst Du, nach Deinem wunderbaren Verständnis, nicht der Mensch, sondern der Totschlag sei von der Schuld befreit ... Wir aber, wir nennen die Begierlichkeit schlecht und gestehen trotzdem, daß sie in den Getauften bleibt, obwohl ihre Schuld, nicht die, wodurch sie schuldig war — denn sie ist ja keine Person — sondern die, wodurch sie den Menschen im Ursprunge schuldbar machte, vergeben und entledigt wurde"[1] usw.

Der Vater der „evangelischen Reformation" fiel herein, wie der Pelagianer; nur ist letzterer ehrlicher und einsichtsvoller als ersterer. Julian fälschte Augustin hier nicht, er hat ihn bloß mißverstanden oder mißverstehen wollen, bestreitet auch nicht, daß nach Augustin die Schuld in der Taufe weggenommen werde; zudem kannte er noch nicht Augustins spätere genaue Erklärung. Der „größte Sohn" Augustins dagegen fälscht ihn, unterschiebt ihm die Ansicht, als bleibe die Schuld,

[1] In demselben Werke, nämlich Cont. Jul., VI. c. 17, n. 51: „Jam videamus illud excellentissimum acumen tuum, quo vidisti, quemadmodum refelleres, quod a me dictum est: ‚Dimitti concupiscentiam carnis ... Quamvis autem reatu suo jam soluto, manet tamen.' Adversus haec mea verba sic argumentaris, homo acutissimus, tamquam ipsam concupiscentiam dixerim per baptismum reatu liberari, quoniam dixi: reatu suo jam soluto, velut ‚suo' dixerim, quo ipsa rea est, eoque soluto illa permaneat absoluta. Quod utique si sensissem. profecto eam malam esse non dicerem. sed fuisse. Ac per hoc secundum mirabilem intelligentiam tuam, quando audis in aliquo homicidii reatum solutum, non hominem, sed ipsum homicidium a reatu existimas absolutum ... Nos autem, qui eam (concupiscentiam) malam dicimus, et manere tamen in baptizatis, quamvis reatus ejus, non quo ipsa erat rea — neque enim aliqua persona est — sed quo reum hominem originaliter faciebat, fuerit remissus atque vacuatus: absit ut dicamus sanctificari, cum qua necesse habent regenerari, si non in vacuum Dei gratiam susceperunt, intestino quodam bello tamquam cum hoste confligere, atque ab ea peste desiderare atque optare sanari."

obgleich sie nicht angerechnet wird; davon abgesehen, daß er den wahren Sinn[1] der genannten Stelle aus Augustins Erklärung hätte erkennen können. Doch sowohl der Pelagianer Julian, als Luther nahmen an, der hl. Augustin sage, die Concupiszenz sei schuldbar, und legen diesen von Augustin bestrittenen Sinn in seine Worte. Der Pelagianer enthielt sich aber, dem hl. Augustin die Sinnlosigkeit in die Schuhe zu schieben, der Mensch selbst sei die Krankheit, was dagegen der Reformator gewagt hat.[2]

Es ist klar, daß Luther den Augustin mißdeutet und dadurch eine heillose Verwirrung und schädliche Täuschung bewirkt hat. Was z. B. der hl. Augustin von der Concupiszenz schreibt, daß sie nach und nach saniert werden müsse, das läßt Luther den Augustin von der mit der Concupiszenz identifizierten Erbsünde sagen. Wenn Augustin lehrt, die Sünde oder die Sünden würden in der Taufe nachgelassen, so nimmt Luther, ohne weitere Erklärung, „remittere", „vergeben" nicht als „abolere", „tollere", „wegnehmen", wie Augustin fortgesetzt das „remittere" faßt, sondern als „nicht anrechnen", während die Sünde, die Schuld, bleibe. Ebenso verhält es sich mit den immer wiederkehrenden Augustinischen Ausdrücken „reatu praeteriit", „reatus solvitur".

---

[1] Diesen hätte er übrigens auch aus dem von ihm zitierten 2. Buch ersehen können, würde er nur ein Blatt zurückgeschlagen haben; denn Augustin sagt Cont. Jul., II. c. 4, n. 8: „reatus eiusdem mali (concupiscentiae), non quo reum malum est, sed quo reum facit in quo est, ... nisi regeneratione non solvitur." Den wahren Sinn gibt schon der Sprachgebrauch Augustins, wenn er z. B. Cont. Jul., VI, c. 18, n. 55 schreibt: „Percipitur autem in baptismate christiano perfecta novitas et perfecta sanitas ab eis malis nostris, quibus eramus rei, non ab eis, cum quibus confligendum est, ne simus rei." Von einer concupiscentia rea wußte Augustin nichts. Ebenso galt ihm auch die concupiscentia nach der Taufe als infirmitas eher im Sinne von Schwachheit, als im Sinne von Krankheit. Er sagt: languor, oder auch valetudo mala (schlechte Gesundheit). Cont. Jul., l. c. Doch lassen wir dies hingehen.

[2] Aus dieser falschen Auffassung Luthers, die aber in seinem Innern begründet ist, ging hervor, daß er schon in dem bloßen concupiscere adversus spiritum et contra legem Dei, in den motus primo primi, wie die Theologen sagen, die Sünde sieht, ohne die Einwilligung abzuwarten. S. Resolut. Lips., Weim., II., 412 f., und oben Paragraph 1, Absatz D, Unterabteilung a. Wie ganz anders der hl. Augustin, Cont. Jul., III, n. 62: „Tunc perficitur carnis concupiscentia, cum consentit ei spiritus ad opera mala, ut non concupiscat adversus illam, sed cum illa." Oder wie der hl. Thomas sagt: „Concupiscentia ... non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi." (De malo, qu. 4, a. 2, ad 10). Luther hat seiner selbst verschuldeten schlimmen Erfahrung allen Verstand zum Opfer gebracht.

Die letzten Ausdrücke führen uns zu einer neuen Fälschung Luthers. Er will in Auguſtins Worte den Widerſpruch hineininterpretieren, daß nach ihm die Sünde der Schuld nach vergehe, aber ihrem Weſen nach bleibe. Im Jahre 1520 ſchreibt er hinſichtlich ſeines vom Papſte verdammten Artikels („Wer da leugnet, daß nach der Taufe in einem jeglichen Kinde die Sünde bleibe, der tritt nieder Chriſtus und St. Paul"): „Die elenden Leute (Papſt und Andere) wiſſen wohl, daß dieſer Artikel, wenn ſie ihn recht ſetzen, nicht mein, ſondern St. Auguſtin und Paul iſt, die da lehren, daß die Taufe ablegt alle Sünde nach der Schuld, aber nicht nach dem Weſen. Es bleibt Sünde da, wie wir Alle fühlen, wenn wir zur Vernunft kommen; aber Gott will ſie um der Taufe willen nicht rechnen, wenn wir wider ſie ſtreiten."[1] Luther beruft ſich diesbezüglich in demſelben Jahre noch einmal auf Auguſtin,[2] im Jahre vorher ebenfalls öfters.[3] Und wie er noch ſpät dem hl. Auguſtin dieſen Satz aufbürdet,[4] ſo beginnt er ſchon früh, nämlich 1515, die Fälſchung. In der Gloſſe zum Römerbrief bringt er nämlich einmal die richtige Faſſung — ganz genau zitiert er nie —; aber unmittelbar darauf richtet er ſie ſchon nach ſeiner Lehre zurecht.[5]

---

[1] Weim. VI, 622.

[2] Weim. VII, 109: Auguſtin habe geſagt: „peccatum remitti quoad reatum, sed non quoad actum, seu, ut ipsius verbis utar, Peccatum istud reatu transit, actu manet. Sicut enim, ut idem ait, aliquod peccatum transit actu et manet reatu (sicut est omne actuale), ita econtra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu." Auguſtin ſagt: Manent peccata reatu, quae praeterierunt actu; sic econtrario fieri potest, ut concupiscentia maneat actu et praetereat reatu (c. Julian. VI, c. 19, n. 60). Luther überſetzt Weim. II, 342: „Die Erbſünde vergeht in der Taufe nach der Schuld, ſie bleibt aber nach dem Werk; denn wiewohl ſie vergeben iſt, dennoch lebt, webt und tobt ſie, und ficht uns an bis in den leiblichen Tod, da ſie allererſt wird vertilgt."

[3] S. weiter unten.

[4] In Psalm. 51 (Opp. exeg., XIX, 42 — aus dem Jahre 1532): „nam peccatum, sicut Augustinus loquitur, actu manet, reatu autem transit.

[5] Gloſſe zum c. 7 im Kommentar zum Römerbrief, fol. 30 b. Nachdem er aus Cont. Jul., II, c. 3, n. 5 angeführt, wie im Sakrament der Taufe, „quo renascuntur fideles" (Luther („infideles"), der reatus legis peccati gelöſt wird, obwohl die lex bleibe, ſchreibt er, Auguſtin ſage bald darauf: Concupiscentia remittitur in reatu, et manet in actu" (i. e. operatione), was wirklich im Auguſtin a. a. O. ſteht. Aber auf derſelben Seite macht Luther zu Röm. 7, 17: „quod habitat in me peccatum" die Gloſſe: „Peccatum appellat, quia secundum b. Augustinum, licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu, et rursum inclinat ad peccatum". Dieſelbe Stelle, die er kurz vorher richtig angeführt, erhält hier einen anderen Sinn und zwar dadurch, daß er ſtatt „concupiscentia" „peccatum" unterſtellt.

Nun, wie verhält es sich damit? Ohne vorerst Augustins echte Aussprüche zu bringen, bemerke ich, daß ihm Luther eine Verkehrtheit in den Mund legt: Die Sünde vergehe der Schuld nach, bleibe aber ihrem Wesen oder ihrem Werke nach. Was soll denn das heißen? Luther wirft den Papisten vor, sie wüßten nicht, was Sünde, Schuld, Taufe sei.[1] Aber er wußte es nicht. Er wußte nicht, daß die Sünde gerade in der Schuld bestehe, und daß man ebensogut sagen könne, die Sünde vergehe, als die Schuld vergehe. Es ist ein Widerspruch, zu behaupten, die Sünde vergehe ihrer Schuld nach und bleibe nach dem Wesen, oder wie anderemale: nach dem Werke. Was ist das Wesen der Sünde, wenn die Schuld weg ist?[2] Was wirkt sie, wenn sie nicht mehr da ist? Will man Luthers Worte in klare Begriffe umsetzen, so heißt das: die Taufe legt ab alle Sünde nach dem Wesen, d. h. die ganze Sünde, aber das Wesen der Sünde bleibt! oder: das Werk, das Wirken der Sünde bleibt. Wenn Luther darauf fortfährt, „die Sünde bleibe da, wie wir alle fühlen," so beschreibt er nur den individuellen Zustand desjenigen, welcher im Kampfe gegen die Begierlichkeit immer unterliegt, so daß die persönliche Sünde als die Erbsünde erscheint, was, wie wir wissen, der Zustand Luthers war. Ein anderer sagt: nein! ich fühle nicht die Sünde, sondern den Reiz zur Sünde; letztere fühle ich erst, wenn ich in den Reiz einwillige. Da erst wird der Mensch schuldig.

Dies ist auch Augustins Lehre. Er sagt nie, was ihm Luther fortwährend in den Mund legt: die Sünde vergehe nach ihrer Schuld, bleibe aber nach dem Wesen. Wir haben bereits gesehen, daß Augustin durch die Vergebung der Schuld jede Sünde ausschließt.[3] Er wiederholt

[1] Weim. VI, 622. Ähnlich, wie bekannt, auch Melanchthon.

[2] Daß Schuld und Sünde ihm identisch sind, sagt er ausdrücklich, z. B. Erl. 6, 175: „Die Schuld ist noch da, aber sie ist vergeben; an sich selbst ist es Schuld." Und bald darauf: „Die Sünde ist wohl da, aber sie ist vergeben." Wie unklar Luther gedacht hat, das beweist er mit dem daran geknüpften Beispiel: „Gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist wohl eine Schlange, aber doch ohne Gift." Gewiß! Warum? Weil man ihr das Gift, die Giftzähne genommen hat. Was schließt daraus der gesunde Menschenverstand? „Die Schlange, welche früher das Gift hatte, ist da, aber nunmehr ohne Gift; der Sünder, als das Subjekt, welcher vorher die Sünde in sich hatte, ist da, ist aber jetzt ohne Sünde." Was schließt aber Luther? „Also die Sünde, so wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist geworden." Das folgt nicht, wie nun jeder sehen muß. Aber so geht es, wenn man mit Luther den gesunden Menschenverstand aus der Theologie verbannt; man spricht irre und nach Belieben.

[3] S. oben I[1] 457. 460. I[2] 480. 483.

durchweg, die Schuld der Concupiszenz vergehe in der Taufe, die Concupiszenz selbst aber bleibe, enthalte jedoch keine Schuld mehr. Oder: die Concupiszenz werde nachgelassen oder vergehe nach ihrer Schuld, bleibe aber tatsächlich zurück; Sünde oder Schuld trete erst dann wieder ein, wenn man in die Begierden einwillige.[1] Es ist das gerade Gegenteil von dem, was ihm Luther in den Mund legt. Dies ist so wahr, daß Augustin geradezu, aber konsequent ausspricht, man brauche natürlich nicht mehr um Vergebung des reatus der Concupiszenz zu beten, da er in der Taufe gänzlich vernichtet sei, und „die Sünde dort nicht bloß abgeschoren (wie die Pelagianer in Augustin hineininterpretierten, und ihnen folgend, Luther), sondern völlig weggenommen würde."[2]

[1] Die eine Stelle aus Cont. Jul., II., c. 3, n. 5, habe ich bereits angeführt. Dann Cont. Jul., VI, c. 18, n. 60: Concupiscentia manet actu, praeterit reatu". Dasselbe wiederholt er dort noch einmal. Ebenso De nuptiis et concupisc., I, c. 26, n. 29 — maneat actu, praetereat reatu, d. i. „in concupiscentia, deleto reatu, maneat actus, non actus peccati, sed actus concupiscentiae". Soto, Nat. et gratia l. 1, c. 11, p. 49. Retract. I, c. 15, n. 2, nennt Augustin die Concupiszenz poena peccati, und schreibt: „cuius concupiscentiae reatus in baptismate solvitur, sed infirmitas manet, cui, donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur". Tr. 41 in Joh., n. 10: „Numquid quia (in baptismate) deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas?" nämlich die Concupiszenz.

[2] Sermo 56, c. 7, n. 11: „Et baptizati sumus, et debitores sumus. Non quia aliquid remansit, quod nobis in baptismo non dimissum fuerit, sed quia vivendo contrahimus, quod quotidie dimittatur." Cont. duas epp. Pelagian., I, c. 13, n. 27: „De ista concupiscentia carnis falli eos credo vel fallere, cum qua necesse est, ut etiam baptizatus . . . pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est (dies wiederholt er in den Schriften gegen die Pelagianer so oft, worüber alsbald), sed quia peccato facta est . . . Et ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus . . . nihil obfutura vitae futurae, quoniam reatus eius . . . regeneratione dimissus est . . . Nec propter ipsam, cuius iam reatus lavacro regenerationis absumtus est, dicunt in oratione baptizati: Dimitte nobis debita nostra . . ., sed propter peccata, quae fiunt in eius consensionibus." Man sieht hier zugleich, wie deutlich er den Unterschied zwischen Concupiszenz und Sünde aufstellt. Daß in der Taufe nichts abgeschoren, sondern alles weggenommen werde, lehrt Augustin ibid. n. 26: „Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre omnia, non radere." Luther vergleicht (Tischred. ed. Förstemann, II, 43) die Erbsünde mit dem Barte, den man abschneidet: „Also bleibt die Erbsünde auch in uns und regt sich, dieweil wir leben; aber man muß ihr widerstehen und solche Haar immerdar abschneiden." Der hl. Augustin sagt l. c., diesen Vergleich hätten die Pelagianer ihm verleumderisch zugeschrieben, als habe er so etwas gesagt.

Wen trifft alſo der Vorwurf der „Gaukelei“, des „Gaukelſpiels“, des „Frevels“ (Weim. VII, 340, 342)? Nur Luthers Fälſchungen. Nur eine „eitel Fabel“ und ein „Märlein“ iſt es, daß wir „uns vermeſſen, mit dem böſen Zunder und alten Adam in den Himmel zu kommen“ (Weim. VI, 623). Wir ſagen mit dem in der letzten Anmerkung zitierten hl. Auguſtin, daß „die Concupiszenz, da ihre Schuld in der Wiedergeburt vergeben iſt, nicht ſchädlich ſein wird für das künftige Leben“. Sie vergeht, wie nach Luther die Erbſünde, mit dem Tode, man geht nicht mit ihr in den Himmel.

So alſo macht es der angebliche Nachfolger Auguſtins! Vor keinem Mittel ſchreckt er zurück zu gunſten ſeiner neuen Theologie. Er hat im Jahre 1519 den Mut, die eben genannten Worte Auguſtins noch mehr zu fälſchen, indem er ſagt: „Es iſt wahr, daß *nach dem hl. Auguſtin in der Taufe die Schuld der Sünde vergangen iſt, der Akt aber geblieben iſt*, d. h. daß Gott nach Pſalm 31,2 nicht imputiert, ſondern heilt; wollte er imputieren, wie er es wahrhaft und gerecht tun könnte, ſo wäre das Ganze tötlich und verdammenswert.“ [1]

Bei ſolcher Sachlage verſteht es ſich von ſelbſt, daß Luther Auguſtins Worten, auch wenn er ſie richtig anführt, einen anderen Sinn unterlegt, als Auguſtin beabſichtigte. Dies tat er z. B. mit Auguſtins Wort: „Es iſt etwas anderes, nicht ſündigen, etwas anderes, keine Sünde haben. Denn derjenige, in welchem die Sünde nicht regiert, d. i., welcher nicht ſeinen Gelüſten gehorcht, ſündigt nicht; derjenige aber, in dem jene Gelüſte gar nicht ſind, ſündigt nicht bloß nicht, ſondern hat auch keine Sünde,“ was *durchweg* erſt in der Auferſtehung möglich ſei.[2] Was ſchließt nun Luther daraus? Daß die Sünde auch nach der Taufe bleibe; mit andern Worten: trotzdem einer nicht ſündigt, „hat er Sünde im

---

[1] In ſeinem erſten Kommentar zum Galaterbrief, Weim. II, 585: „Verum est quidem, quod teste Augustino in baptismo reatus transiit *peccati*, sed *actus* tamen mansit, hoc est, quod deus iuxta psalmum XXXI non imputat, sed sanat; qui si imputare vellet, sicut vere et iuste posset, totum mortale et damnabile esset.“ Daß er unter actus die Sünde verſteht, das ſagt er deutlich bei derſelben Fälſchung Auguſtins in demſelben Jahre: „Reatus quidem solutus est, *ipsum* (peccatum) autem manet,“ Weim. II, 414.

[2] So der hl. Auguſtin, Expos. ep. ad Gal., c. 5, n. 48. Die Auslegung verfaßte Auguſtin, als er noch einfacher Prieſter war, gegen 394. Luther zitiert nicht den Fundort.

Fleiſche, es ſündigt das Fleiſch".[1] Wie Auguſtin aufgefaßt werden will, daß nämlich nach ihm die Concupiszenz nur uneigentlich Sünde genannt wird, und daß etwas Unperſönliches nicht ſündigen oder ſchuldbar ſein kann,[2] das kümmerte Luther nicht.

Wären aber die eben aufgezählten Fälſchungen nur die einzigen! Sie ſind es nicht einmal hinſichtlich des hl. Auguſtin, um hier von den Fälſchungen der hl. Schrift zu ſchweigen. Es iſt ein leichtes, nachzuweiſen, wie Luther an anderen Orten Auguſtin malträtiert und alteriert betreffs des Unterſchiedes von crimina, peccata mortalia, venialia;[3] der Sentenz: Vae etiam laudabili vitae; der Erfüllung der Gebote Gottes; betreffs der Gewohnheit und Unfreiheit; betreffs des Wahlvermögens u. ſ. w.: gar nicht davon zu ſprechen, wie Luther die Autorität Auguſtins ſo häufig ganz widerſinnig als Beleg anführt und ſich mit Unrecht auf ſie beruft.[4] Er macht es mit Auguſtin, wie mit der hl. Schrift.[5]

Ich will hier noch erwähnen, wie Luther einen fehlerhaften Text Auguſtins, anſtatt ihn zu korrigieren, alsbald für ſeinen Irrtum verwertet. Es handelt ſich wieder um die Identifizierung der concupiscentia mit peccatum, und zwar kurz nach jener Stelle, in deren Sinn er mit

---

[1] Weim. II, 592 (zum J. 1519): „. . . . habet ergo peccatum in carne et peccat caro, ipse vero non peccat."

[2] Darüber haben wir bei Gelegenheit der concupiscentia rea gehandelt. Daß aber Auguſtin die Concupiszenz nur uneigentlich Sünde nennt, erhellt gerade aus ſeinen Schriften gegen die Pelagianer. Die Stelle aus Cont. duas epp. Pelag. habe ich ſoeben angeführt (ſ. S. 492, Anm. 2). Ebenſo ſagt er De nupt. et concupisc., I, c. 23, n. 25: „modo quodam loquendi concupiscentia peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit" (ſ. d. Stelle weiter unten). Ebenſo Retract., I, c. 15, n. 2. In ſeinem letzten Werk, Op. imperf. contra Julianum (429—430), II, c. 71 ſchreibt er: „aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, . . . quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, quia peccato facta est." Und c. 226: „concupiscentiam carnis cohiberi apostolus praecipit, nec regnare permittit, eamque peccati nomine appellat, quia et de primo peccato originem ducit, et quisquis eius motibus ad illicita consenserit, peccat."

[3] Teilweiſe nur gehe ich weiter unten darauf ein.

[4] Con. Jul., II, c. 9, n. 32: „Quamvis jam (concupiscentia) non eodem modo appellatur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum." Aber trotz dieſer deutlichen Erklärung zieht Luther den Schluß fol. 191 b: „Ergo est ipsum originale vitium fomitis," und zwar nach der Taufe.

[5] Wie ſehr Luther die Autoritäten, auf die er ſich ſtützen zu dürfen meint, wenigſtens „mit voreingenommenem Urteil las, und wie ſehr er ſeine Anſchauungen unterzulegen geneigt war," hat Kattenbuſch, Luthers Lehre vom unfreien Willen (1875), S. 67, bereits eingeſehen.

dem Pelagianer Julian übereinkommt. Ich ſetze beide Stellen, die richtige Auguſtins und die von Luther gebrachte, nebeneinander:

Auguſtin, De nupt. et concupisc., I, c. 23, n. 25.

„Ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur, ut si non fit, quod scriptum est: ‚Non concupisces', fiat saltem, quod alibi legitur: ‚Post concupiscentias tuas non eas'. Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit . . ."

Luther, Römerbrief, c. 7, fol. 191b.

„Concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi non consentitur, ut si non fit, quod scriptum est: ‚non concupisces', fiat saltem, quod alibi legitur (Eccl. 18): ‚Post concupiscentias non eas'. Sed modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum. si vicerit, reum facit"

Ich will nun nichts darüber ſagen, daß Luther „ad illicita opera" ausläßt; dieſe Worte werden immerhin im Texte Luthers mit einbegriffen. Schwerer wiegt, daß er „atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur", unterdrückt, denn dieſer Satz enthält die offene Anerkennung des Wahlvermögens, und das hatte, wie wir alsbald ſehen werden, Luther bereits geleugnet. Wie verhält es ſich aber mit dem Einſchiebſel „reum" am Schluſſe? Der Sinn wird durch dasſelbe ein anderer, als in dem nebenſtehenden Text, nach welchem der hl. Auguſtin ſagt: „Die Begierlichkeit werde Sünde genannt, weil ſie aus der Sünde entſtehe, und, wenn die Begierlichkeit obſiege, Sünde bewirke." Nach Luthers Text: „Die Begierlichkeit werde Sünde genannt, weil ſie aus der Sünde entſtehe, und die Sünde, wenn ſie obſiege, ſchuldbar mache." Da wird, gegen alle Gewohnheit Auguſtins, Begierlichkeit mit Sünde identifiziert. Hat das Wörtchen „reum" Luther eingeſchoben? Nein, denn er fand es in der Edition, die er benützte,[1] vor. Anſtatt nun aber zu unterſuchen, ob dies ein Auguſtiniſcher Gedanke ſei, nahm er den fehlerhaften Text ohne weiteres an, trotzdem ſich bald darauf auch in ſeiner Edition dieſelbe Phraſe noch einmal, aber korrekt, ohne „reum", findet.[2] Luther

[1] Nämlich die Baſeler Ausgabe vom Jahre 1506, in deren 8. Bande jene Schrift Auguſtins ſteht, und c. 23 (letztes Blatt vor l) die Stelle: „et peccatum, si vicerit, facit reum." Luther hat des beſſeren Klanges wegen nur beide Wörter umſtellt.

[2] Die von Luther zitierte Stelle iſt nicht fertig; Auguſtin vollendet den Satz ganz gegen Luthers Sinn: „reatus eius (concupiscentiae) valet in generato, quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad

verstand sich darauf, den richtigen Text zu „korrigieren" im Sinne von fälschen, wenn er gegen ihn lautete; er läßt den fehlerhaften Text unkorrigiert stehen, wenn er für seine Ansicht sprach.[1]

Der Vater der „evangelischen Reformation" hat, als er erst auf dem Wege war, ein Häretiker zu werden, durch seine Fälschungen bewahrheitet, was er 1515 von den Häretikern ausspricht, daß sie die heiligen Schriften für ihre Lüge gebrauchen, damit die Lüge, durch eine solche Autorität gestützt, glaubwürdig werde. Das sei aber die gefährlichste Art des Betruges. Alle Häretiker, sagt er weiter, stützen sich nicht bloß auf Vernunftgründe (mit denen sie beginnen und feststellen, was ihrer Vernunft gemäß scheint), sondern auch auf die Schriften, aber so, daß sie dieselben ihren Vernunftgebilden anpassen.[2]

Luther spricht anfangs des Jahres 1521 das richtige Wort: „Wer nur einmal lügt, der ist gewiß nicht aus Gott, und verdächtig in allen Dingen".[3] Aus dem eben Erörterten sowohl, als auch aus unseren zahlreichen Belegen oben im 2. Abschnitt, ergibt sich, daß er nicht bloß einmal getäuscht und gefälscht hat, sondern so oft, was in der Folge noch vielfache Bestätigung erhalten wird. Er

---

mala opera ei, quodam modo jubenti, non obediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum (quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum), sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit. facit; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat." Ähnliches wiederholt Augustin öfters, z. B. Cont. duas epp. Pelagianorum, I, c. 13, n. 27. Op. imperf. cont. Jul., II, c. 71.

[1] Die von Luther oben ebenfalls zitierte Autorität des hl. Ambrosius will ich kurz in der Anmerkung abfertigen. Pseudo-Ambrosius sagt nicht ganz so, wie Luther schreibt: „Ich sündige immer, darum kommuniziere ich immer", sondern: „ich muß das Blut Christi immer nehmen, da ich immer sündige. Darum habe ich immer ein Heilmittel nötig." De sacrament., IV, c. 6, n. 28: „Debeo semper accipere qui semper pecco, semper debeo habere medicinam". Die Stelle ist auch ins Dekret übergegangen (De consecr., dist. 2, cap. Si quotiescunque), und wird häufig zitiert, z. B. vom Lombardus (Sent. IV, dist. 12) von Thomas (3. p. qu. 80, a. 10) usw. Die Stelle paßt zu Luthers Satz über die Erbsünde wie die Faust aufs Auge. Pseudo-Ambrosius spricht nicht von der Erbsünde, sondern von den täglichen Sünden, ohne welche dieses Leben nicht geführt wird.

[2] Psalmenerklärung, Weim. IV, 436: „Hoc est nocentissimum genus decipiendi, scil. Scripturas sanctas extendere per iniquas glossas ad mendacium, ut tanta auctoritate mendacium fiat credibile. Sic enim omnes haeretici non tantum rationibus nituntur (licet inde ordiantur et primo statuunt, quae suae rationi videntur), sed etiam Scripturis, sic tamen, ut ad sua rationis figmenta easdem extendant."

[3] Weim. VII, 414.

hat sich selbst das Urteil gesprochen: „Luther ist nicht aus Gott, und verdächtig in allen Dingen.“ [1]

B. Die Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit in ihren Folgen. Christus, der Schanddeckel.

Man hört im gewöhnlichen Leben oft: „nun, dieser junge Bursche, der schon jetzt solche Streiche macht, verspricht viel für die Zukunft“. Dies gilt auch von Luther. Er war erst in den Anfängen und wurde in seinem zersetzenden Werke noch von niemand aufgehalten oder gehindert oder angegriffen; und schon zeigt sich der Fälscher. Was dann, wenn er angegriffen werden wird? Wird er sich demütigen, nachdem doch sein Stolz, während alles um ihn herum in Ruhe war, ja ihn bewunderte, sein ganzes „System“ gebaut hatte? Sein Hochmut wird dann erst recht hervorbrechen; wenn er in Verlegenheit ist, wird er vor keiner noch so unerhörten Konsequenz zurückschrecken. Seine Waffen werden sein: Schimpfen, Lästern, Poltern,[2] und noch in größerem Maße als jetzt, Lug und Trug.

---

[1] Wir glauben hier auf unsere Bemerkung (S. 424) und auf die Bemerkung von Kattenbusch (S. 494) hinweisen zu sollen, um der ganzen falschen Richtung, die Luther eingeschlagen hat, die möglichst günstige Seite abzugewinnen. Es kann jemand ein „Fälscher“ sein, ohne daß er sich in diesem Augenblick der von ihm begangenen Fälschung bewußt wird. Wer von Haß oder Vorurteil gegen jemand eingenommen ist, der wird unbewußt dessen Taten und Worte in einem Sinn auslegen, der jenem durchaus ferne ist. Wer sich einmal in eine verkehrte Lehrmeinung oder Richtung verrannt hat, der fälscht fast notwendig die Schrift, die Väter, selbst die kirchlichen Entscheidungen. Das schließt nicht seine Schuld aus, denn es gibt auch ein voluntarium in causa. Den Beweis dafür erlebt er selbst oft genug in seinem Innern. Sein Gewissen widerspricht ihm, die Wahrheit fährt ihm wie ein Blitz durch die Seele und macht sein Herz pochen, er aber weist sie zurück, bringt die Vernunft zum Schweigen und schilt die Stimme des Gewissens als läppisches Vorurteil, weil er sich sagt, oder weil er wenigstens fühlt und ahnt, daß er seine früher eingenommene Haltung preisgeben müßte, wenn er in diesem Fall seiner Überzeugung nachgäbe. So kann es selbst Verantwortung und Schuld geben bei einer gewissen, d. h. teilweisen oder absichtlich nicht näher auf ihre Berechtigung geprüften bona fides. D. H.

[2] Das ist für den Psychologen einer der entscheidendsten Gründe, an der „bona fides“ zu zweifeln. Ein Mann, wenigstens ein Mann von Gewissen, von Charakter und von aufrichtiger Wahrheitsliebe, der wirklich im guten Glauben irrt, mag es ja peinlich empfinden, wenn ihm ein Irrtum nachgewiesen wird. Er mag selbst eine Zeit einen schweren Kampf mit sich ausfechten, ehe er diesen eingesteht. Aber er wird dies zugestehen. Wer hier bitter wird oder gar zu Angriff und zu Roheit fortschreitet, der war entweder nicht bona fide oder er hört auf es zu sein. D. H.

Nach den im Kap. 4 des Kommentars zum Römerbrief zitierten Stellen aus Auguſtin und Ambroſius bringt er den oben erwähnten Satz,[1] er habe einſt nicht einſehen können, wie er ſich nach Reue und Beichte hätte für einen Sünder ähnlich den übrigen halten ſollen, und ſich niemand vorziehen, da er meinte, alles ſei weggenommen, auch innerlich. Nun ſehe er es wohl ein: „der Nachlaß der Sünde iſt wahr; er hat ſtatt; aber es geſchieht nicht eine Wegnahme der Sünde, außer in der Hoffnung, d. i., daß ſie weggenommen werde nach Empfang der Gnade, welche anfängt, die Sünde wegzunehmen, damit ſie nicht ganz für angerechnet werde". Das kennen wir: es iſt die Anſicht, die er, wie wir geſehen, dem hl. Auguſtin in den Mund legt, trotzdem dieſer das Gegenteil ſagt. Von nun an unterſcheidet Luther remittere (nachlaſſen, vergeben) von tollere (wegnehmen). Die Sünde werde in der Taufe oder in der Rechtfertigung nachgelaſſen, vergeben, d. h. nicht angerechnet, aber nicht gänzlich weggenommen. Welchen Widerſpruch er damit ausſprach,[2] wollte er ebenſo wenig einſehen, wie daß er im Widerſpruch iſt mit der ganzen Kirche, mit allen Lehrern, beſonders Auguſtin, auf den er ſich beruft. Dieſer aber, davon abgeſehen, daß ihm bis zu ſeinem Todesjahr ebenſo wie früher „nachlaſſen" und „wegnehmen" dasſelbe iſt,[3] entgegnet dem Pelagianer Julian geradezu:

[1] Fol. 144 b. S. oben I¹ 432; I² 455.

[2] S. I¹ 278. I² 267.

[3] Während Luther tollit im Satze: „Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi", im Sinne von „trägt" verſteht, faßt Auguſtin das Wort im Sinne von „wegnimmt" auf. S. z. B. Op. imperf. cont. Jul. (Auguſtins letztes Werk, geſchrieben 429—430), II, c. 71: „Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, cui non consentit, qui per gratiam Dei non peccat, quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, quia peccato facta est. Sicut scriptura quaelibet manus eius dicitur, cuius manu facta est. De quo autem dictum est: ‚Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi', ipse reatum peccati, quod generatione trahitur, regeneratione dissolvit, ipse spiritum donans facit non regnare peccatum in nostro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis eius' etc. Ähnlich auch c. 226. Noch deutlicher erklärt ſich Auguſtin, ibid c. 84: ‚Nemo tollit peccatum, quod nec lex, quamvis sancta et iusta et bona, potuit auferre, nisi ille de quo dictum est: ‚Ecce Agnus Dei. ecce qui tollit peccata mundi.' Tollit autem et dimittendo quae facta sunt, ubi et originale comprehenditur, et adjuvando ne fiant. et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint." Ebenſo identifiziert er tollere und dimittere c. 97: „Tollit gratia Christi originalis peccati reatum, sed rem invisibilem invisibiliter tollit; dimittit etiam cuncta peccata, quae homines male viventes insuper addiderunt." Damit im Zuſammenhang c. 105: „Gratia . . . non solum illud cum quo nascitur homo, sed quidquid aliud delictorum voluntatis usus illi malo addidit, tollit."

„dieß ist die katholische Wahrheit der apostolischen Worte, welche Wahrheit du durch keine häretische Geschwätzigkeit zu verderben vermagst".[1] Durch diese von Augustin gegen den Pelagianer gerichteten Worte hat Luther seinen Teil wieder mitbekommen.

Wenn Luther konsequent sein wollte, dann mußte er seiner Theorie nach nicht bloß behaupten, die Sünde werde nicht weggenommen, sondern sie werde nicht einmal nachgelassen oder vergeben. Denn was ist das für eine Vergebung der Sünde, wenn sie bleibt? Das sagt allein schon der gesunde Menschenverstand, den Luther allerdings in der Theologie ausschließt. Dagegen ist sein Ordenslehrer Ägyd von Rom in Übereinstimmung mit der Kirche und allen ihren Lehrern, wenn ihm der Nachlaß der Sünde mit der Wegnahme dessen, was sie in uns bewirkt, identisch ist.[2] Luther versteht sich in der Tat zum Satze: „Die Sünde wird nicht gänzlich nachgelassen, sondern sie bleibt und bedarf der Nicht-Anrechnung."[3] Er nimmt für seine These den nichtigen Vorwand zu Hilfe, die Gläubigen dadurch in der Selbstverachtung, in der Demut zu erhalten, was er oft ausspricht.[4] „Es stamme aus einem schändlichen Betrug, daß die Getauften und Absolvierten, sich sogleich ohne Sünde haltend, sicher, als hätten sie die Gerechtigkeit bereits erlangt, und, die Hände im Schoße, ruhig werden, keiner Sünde nämlich sich bewußt, die sie durch Seufzen und mit Weinen, durch Trauer und Anstrengung bezwängen um sich von ihr zu reinigen. Es ist Sünde im geistlichen Menschen zurückgelassen zur Übung der Gnade, zur Demütigung des Stolzes, zur Niederdrückung der Anmaßung."[5] Ist es denn aber wahr, daß die Getauften und Absolvierten sich für sündelos

[1] Unmittelbar nach den eben zitierten Worten: „Haec est apostolicorum verborum catholica veritas, quam nulla haeretica loquacitate depravas."

[2] Er schreibt in 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1, die Sünde werde nicht nachgelassen, außer es werde dasjenige weggenommen, was die Sünde ausmacht. „Cum ergo non remittatur peccatum, nisi tollantur illa, quae facit in nobis peccatum", nämlich „ingratitudo, offensa Dei, aversio".

[3] Fol. 154. Ähnlich auch in späterer Zeit.

[4] S. besonders unten, Absatz C.

[5] Fol. 190 Nachdem er den Theologen eines angehängt, worüber unten Absatz C, sagt er, daß durch ihre Schuld die Meinung entstanden sei, sowie der schädliche Betrug, „ut baptizati et absoluti, statim se sine omni peccato arbitrantes, securi fierent de adepta iustitia, et, manibus remissis, quieti, nullius scilicet conscii peccati, quod gemitu et lachrimis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis. Quod qui non sedulo studuerit expugnare,

666317

halten und ſicher und ruhig die Hände im Schoße halten? Luther hat hier, wie ſo oft, die falſche Sicherheit der Schlechten im Auge, von denen er auf alle den Schluß zieht. Gleichwohl rühmt er ſeinem Glauben nach, er nehme das Sündenbewußtſein weg[1] und ſpricht ihm die Heilsgewißheit, ja ſogar die Seligkeitsſicherheit[2] zu, wirft aber den Katholiken vor, ſie zweifelten (!), ob ſie die Gnade haben oder nicht! Luther wendet ſeinen Karren, wie es ihm eben beliebt.

Eben deshalb, weil der wahre Gläubige nach der Lehre der hl. Schrift und der Kirche nicht weiß, ob er der Liebe oder des Haſſes würdig ſei, lebt er nie in falſcher Sicherheit, ſondern zugleich in der Hoffnung, in der Zuverſicht und in hl. Furcht; er bekennt mit dem hl. Auguſtin, daß „ohne läßliche Sünde dieſes Leben nicht geführt wird“,[3] und daß uns die Begierlichkeit zurückgelaſſen wurde, die uns fortwährend zur Sünde reizt, nicht bloß zur läßlichen, ſondern auch zur ſchweren.

Wenn Luther deshalb fragt: „Bleibt nicht Sünde in uns nach der Taufe, wogegen ſtreiten wir dann mit Faſten, Beten und anderen Übungen?“[4] ſo antworte ich: eben gegen die Concupiszenz, gegen die aufſteigenden Begierden, die vor der Beiſtimmung des Willens nicht Sünde, ſondern bloß Strafe der Sünde ſind und uns zum Streite hinterlaſſen wurden, wie der hl. Auguſtin unzähligemale lehrt, und Luthers Ordenslehrer, Ägyd von Rom, draſtiſch, aber wahr darlegt, indem er auf die Schwierigkeit des Kampfes auch unter der Gnade auf-

---

sine dubio iam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur. Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones, quae non essent sine culpa (sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia), nisi misericordia Dei non imputaret“.

[1] S. unten Paragraph 5, Abſatz F, aus ſeinem Kommentar zum Hebräerbrief.

[2] Erl. 7, 287: Das Rufen, Abba, lieber Vater, fühle man, „wenn das Gewiſſen, ohne alles Wanken und Zweifeln, feſtiglich ſich vermutet und gleich gewiß iſt, daß nicht allein ſeine Sünden ihm vergeben ſind, ſondern daß er auch Gottes Kind ſei, und der Seligkeit ſicher.“ Ein leeres Gerede! Und die proteſtantiſchen Theologen, ohne zu unterſuchen, ob es ſtimmt oder nicht ſtimmt, nehmen es von vornherein an! Ich will jedoch nicht ungerecht ſein, es gibt Ausnahmen, wie z. B. Taube, Luthers Lehre über die Freiheit und Ausrüſtung des natürlichen Menſchen (1901). S. darüber unten Paragraph 5.

[3] De Spiritu et lit. . , c. 28, n. 48: „Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur“ etc. Cont. duas epp. Pelagian., I, c. 14, n. 28: „ . . . a nobis in huius vitae infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quae fideliter orantibus et misericordiam operantibus quotidie remittuntur.“

[4] S. Weim. VI, 623, zum Jahre 1520.

merksam macht.[1] Luther selbst hatte diese Lehre in seinen besseren Zeiten, als er die Glossen über die Sentenzen niederschrieb, vollkommen eingesehen: „Die Concupiszenz, welche nach der Taufe bleibt, ist nur gelegentlich ein Übel, insoferne nämlich die Vernunft gegen sie, welche ihr als Strafe für den ersten Ungehorsam zum Kampfe überlassen ist, streiten muß.“[2] Mit der katholischen Kirche und jedem katholischen Lehrer hatte Luther in jener ersten Zeit noch gelehrt, daß nach der Taufe oder Absolution die Begierlichkeit zwar bleibe, aber durch Absolution die Sünde, in der Taufe die ganze Erbsünde, weggenommen werde. Wir wissen bereits, warum er jetzt anders lehrt, wir kennen nun auch seinen Charakter zur Genüge, um zu erklären, weshalb er sich so „naiv“ stellen konnte, zu fragen: „Bleibt nicht Sünde in uns nach der Taufe, wogegen streiten wir?“

Der Leser begreift aber immer mehr, welch heillose Verwirrung Luther durch die Identifizierung seiner übermächtigen Begierlichkeit mit der Erbsünde sowohl in der Lehre, als auch im Verständnis der alten Lehrer angerichtet hat.

Infolge dieser Identifizierung war Luther genötigt, jede Sünde ihrer Natur nach als Todsünde anzunehmen. Jede Sünde entspringt aus der Begierlichkeit, in jeder Sünde findet sich Begierlichkeit, darum ist nach Luther jede Sünde ihrer Natur nach eine tödliche, weil die Begierlichkeit tödlich ist, und nur durch Nichtzurechnung Gottes läßlich wird. Das ist der ursprüngliche Grund der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Tod- und läßlicher Sünde bei Luther. Eine

---

[1] In 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 2: „Utrumque tangit scriptura sacra: Quod iugum Christi est suave et onus leve: et quod arta est via, que ducit ad vitam. Oportet omnia hec suo modo veritatem habere: cum maior sit divina scripturae auctoritas, quam totius humani ingenii perspicacitas. Propter enim sensualitatem repugnantem, et quia videmus legem in membris nostris repugnantem legi mentis, difficile est bene agere. Est enim in nobis, quantumcunque bonis et quantumcunque in gratia existentibus, continua pugna cum vitiis; et utinam esset ibi crebra et non rara victoria! Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam; loquamur, ut in se quilibet experitur, dicentes: difficile etiam est cum gratia omnia vitia superare et sine gratia impossibile est vitiis non succumbere. Nihilominus tamen cum tanta difficultate est ibi levitas vel suavitas, quia non possumus ista vincere nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est charitas, que est amor Dei et proximi. Sed quecunque cum amore fiunt, cum quadam levitate et suavitate fiunt; quia si dederit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.“

[2] S. oben I[1] 405; I[2] 439.

läßliche Sünde an sich gibt es ihm zufolge nicht.[1] Wir haben schon gesehen, daß nach Luther die wirklichen Sünden nur Früchte der bleibenden Erbsünde sind. Auf diese sei das Augenmerk zu richten. Sie ist der böse Baum, aus dem alles hervorgeht.[2] Luther ist gezwungen, alles zur Todsünde zu machen. Das geht soweit, daß er bei Darlegung dieses Satzes dann andere seiner Sätze, die mit demselben im Widerspruche stehen, vergißt. So z. B. poltert er im Jahre 1519, allerdings mit Unrecht, gegen die Theologen, daß sie die läßliche Sünde so klein machten; „wenn sie eine so leichte Beleidigung ist, warum wird der Gerechte kaum gerettet werden?“[3] Aber wie vereinigt er mit diesem letzten Satz seine bereits damals ausgesprochene Behauptung von der Heilsgewißheit?

Unmittelbar darauf fragt er dann:[4] „Warum werden wir gezwungen, so ernst, nicht läßlich (venialiter) oder uneigentlich, zu beten: ‚Vergib uns unsere Schulden‘?“ Und bald nachher, nach Erörterung einer Stelle des hl. Augustin darüber, schreibt er: „Es ist nicht ein leichtes Gebot, daß die göttliche Majestät uns zu beten befiehlt, wie der hl. Augustin sagt: ‚Vergib uns unsere Schulden‘. Die göttliche Majestät macht die läßliche Sünde so groß, daß es, um sie wegzunehmen, ein Gebot gibt, ihre Barmherzigkeit anzurufen, und der Mensch bildet sich in ihr (der läßlichen Sünde) Sicherheit ein![5] Wehe jenem, durch den dieses Ärgernis kommt![6] Dieses Ärgernis, möchte man meinen, komme eben durch jenen, auf den er sich beruft, den hl. Augustin.

Ist denn nach ihm jede Sünde tödlich, und nur durch Nichtzurechnung Gottes läßlich? Was lehrt Augustin? Er macht den genauen Unterschied zwischen läßlich und tödlich sündigen, und sagt: „wenn wir im Kampfe gegen die Begierlichkeit in Einigem, obwohl nicht tödlich, sondern läßlich überwunden werden, so ziehen wir uns in diesem Etwas zu, weshalb wir täglich beten: Vergib uns

---

[1] Fol. 153 (in c. 4): „Nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua.“ S. dazu Weim. II. 410: „peccatum veniale non natura sua, sed Dei misericordia esse tale.“ Luther wich in der Folgezeit von dieser Lehre nicht mehr ab, er führte sie im Gegenteil immer mehr aus.

[2] Weim. I, 188 (1517).

[3] Weim. II, 416.

[4] Ebds.

[5] Knaake macht aus dem Satze mit Unrecht einen Fragesatz.

[6] Ebds., S. 417.

unſere Schulden."[1] Auguſtin macht die genaue Unterſcheidung zwiſchen läßlichen oder täglichen Sünden,[2] die durch das Gebet: Vergib uns unſere Schulden, oder durch Werke der Barmherzigkeit ausgelöſcht werden, und Todſünden, welche zu tilgen die Buße hinzutreten müſſe. Davon, daß die läßlichen Sünden nur durch Nicht-Zurechnung Gottes läßlich ſind, iſt bei ihm nie die Rede. Er ruft den Täuflingen zu, daß ſie ihr Leben nicht ohne Sünde führen werden; aber es ſind läßliche Sünden, die das Gebet des Herrn auslöſcht; ſie mögen ſich vor den ſchweren hüten, welche von Chriſtus trennen.[3]

Damit im Zuſammenhange ſteht, daß es kein Verdienſt gibt, was Luther ſchon im Jahre 1515 ausſpricht,[4] und daß in jedem guten Werke Sünde, ja Todſünde iſt, welche Gott wegen Chriſtus nur als läßlich anrechnet. Auch die guten Werke ſind ungerecht und Sünde.[5]

---

[1] Cont. Jul., II, c. 10, n. 33: „In hoc bello (cum concupiscentia) laborantes, quamdiu tentatio est vita humana super terram, non ideo sine peccato non sumus, quia hoc, quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris repugnans legi mentis, etiam non sibi ad illicita non consentientibus nobis (quantum enim ad nos attinet, sine peccato semper essemus, donec sanaretur hoc malum, si ei nunquam consentiremus ad malum); sed in quibus ab illo rebellante, etsi non lethaliter, sed venialiter tamen vincimur, in his contrahimus, unde quotidie dicamus: Dimitte nobis debita nostra." S. dazu Enchiridion, c. 71.

[2] Es ſind meiſt subreptiones, und nach Auguſtin die peccata justorum, denn „saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum." Die Gerechten ſind justi, obwohl ſie „sine peccato non fuerunt". De nat. et gratia, c. 38, n. 54. Er unterſcheidet genau die peccata quotidiana von den mortifera. Tr. 26 in Ioann., n. 11. Ausführlich Sermo 9, n. 18, wo er darlegt, wie leicht man in läßliche Sünden fällt, die durch ihre Menge, nicht durch ihre Größe erſchrecken.

[3] De symb., I, c. 7, n. 14: „Non vobis dico, quia sine peccato hic vivetis: sed sunt venialia, sine quibus vita ista non est. Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra. Semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini." Dafür muß man Buße tun; „si levia peccata essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret," weil ſie nicht von Chriſtus trennen.

[4] Fol. 153. Siehe dazu unten Abſatz D.

[5] So ſchon 1515, Römerbrief fol. 153: „Quia etiam bona opera, quia renitente fomite et sensualitate non tanta fiunt intensione et puritate, quantam lex requirit, cum non ex totis viribus fiant, sed tantum viribus spiritus, repugnantibus viribus carnis: idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret. Fit ergo veniale per misericordiam non-imputantis, propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta. Stultus itaque nimis est, qui ex operibus suis sese iustum putat haben-

Die Begierlichkeit, welche nach Luther immer schuldbar und die bleibende Sünde ist, spielt ja in der Verrichtung der besten Werke mit.[1] Er geht hierin so weit, daß er schon 1517 die Schriftstelle Psalm 50, 11: „Wende ab dein Antlitz von meinen Sünden" fälscht, indem er auslegt: „Das ist: ‚Hab nicht gestrenge Acht auf meine Werke, denn sie sind alle Sünde, so du sie in dein Angesicht und Gericht setzest'."[2] Ist doch nach ihm die Begierlichkeit schon deshalb, weil sie gegen Gottes Gesetz streitet, ohne daß von Einwilligung die Rede ist, Sünde, wie wir bereits gesehen haben. Luthers Grundsatz ist: „Der Getaufte und der Büßende bleiben in der Krankheit der Begierlichkeit, die gegen das Gesetz ist: ‚du sollst nicht begehren', und sie wäre tödlich, außer der barmherzige Gott rechnete sie nicht an wegen der angefangenen Heilung."[3] Hiemit hat Luther zugleich den Grund gelegt zur Aufhebung der Unterscheidung der Werke; denn wenn der Gerechte in jedem guten Werke tödlich sündigt, ja, wenn die Werke geradezu Sünde sind, so werden sie gleichgültig und alle gleich. Allerdings verwahrt er sich zu Zeiten wieder dagegen, wie es ihm eben beliebt und wie es seine Methode ist.

Da es ferner selten geschieht, daß in den guten Akten nicht widerstreitende Begierden mitspielen, indem ja, wie der hl. Augustin sagt, jene Vollkommenheit, welcher nichts hinzuzufügen ist, erst in jener Welt zu erwarten ist, und dasjenige, was mangelt, ex vitio est,[4] d. h. aus dem Zunder, aus der Wurzel der Sünde,[5] aus jenen Begierden, die nach

dum, cum si iudicio Dei afferantur, peccata sint et inveniantur . . . Non potest intus, sine misericordia Dei, iustus esse, cum sit fomite corruptus; ideo invenietur iniquitas eius in iustitia eius, i. e., quod etiam opera ipsa bona iniusta sint et peccatum."

[1] So sagt er bereits in seiner Psalmenerklärung, Weim. III, 439: „In omni opere bono vix deest caro in aliquo." Er wußte dies aus seiner Erfahrung. Ich finde aber nicht, daß er damals dies anders verstanden hätte, als Augustin oder ein anderer gesunder Theologe.

[2] Weim. I, 190. Er erklärt daselbst auch: „All unser Werk geschehen in Sünde, darin wir geboren sind."

[3] Römerbrief, c. 14, fol. 284: „Baptizatus aut poenitens manet in infirmitate concupiscentiae, quae tamen est contra legem: ‚non concupisces', et utique mortalis, nisi Deus misericors non imputaret propter incoeptam curationem."

[4] Ep. 167 (ad Hieronymum), c. 4, n. 15: „Virtus est caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Haec in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero, quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est . . . Videt itaque, qui recte videt, unde et quando et ubi speranda sit illa perfectio, cui non sit quod adiici possit."

[5] Ibid. c. 3, n. 10.

ihm zwar vitia genannt werden, aber nicht Sünden sind, wenn der Geist ihnen nicht folgt:[1] so gibt es nach Luther, der die Begierlichkeit mit der Erbsünde identifiziert, und schon im Begehren gegen das Gesetz, ohne Einwilligung, eine tödliche Sünde sieht, nicht einen Akt, in dem nicht an sich eine Todsünde wäre; man sündigt mit jedem Akt, der aus uns ist.

Man sündigt mit der Reue, da ja nach ihm, wie wir oben gesehen, eine Reue rein um Gottes willen nicht existiert, sondern nur solche aus Furcht vor Strafe, aus Hoffnung auf Lohn; die Begierlichkeit ist also gerade bei ihr sehr tätig. Man sündigt mit der Liebe, aus denselben Gründen.[2] Man sündigt, wenn man das Seinige tut, denn gerade in dem Seinigen sieht Luther die Begierlichkeit, d. i. die Erbsünde.[3] Man sündigt, und zwar, wie immer vorausgesetzt wird, schlechthin schwer, in allen Akten gegenüber Gott; denn überall finden sich Begierlichkeit und Begierden gegen Gott.

Damit wird das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott aufgehoben, es bleibt nichts übrig, als sich offerieren zur Hölle. Der Haß gegen sich, sagt in der Tat Luther, soll so groß sein, daß man mit vollem Affekt wünsche, daß wir verloren und verdammt würden, bereit, nie gerettet zu werden u. s. w., was er schon im Jahre 1516 ausspricht.[4] Wie die Verdammten deshalb so strenge

---

[1] Cont. Jul., II, c. 3, n. 7. S. oben I[1] 464; I[2] 486. S. Op. imp. cont. Jul. IV, c. 41: „Excessus proinde libidinis in peccato est; sed etiam impulsus in vitio". Und er erklärt vorher: „Urget et compellit hominem facere malum, si ei non resistatur".

[2] S. über Reue und Liebe, Paragraph 5, Absatz E.

[3] So im Jahre 1516: „Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit." S. dazu unten Unterabteilung d von Absatz C, und Weim. I, 148.

[4] In dem Römerbrief, c. 9, fol. 214 b; c. 9, fol. 216—218. Fol. 218 schreibt er: „Idcirco illi periculosissime de bono disputant ex philosophia deducto, cum Deus illud verterit in malum. Quia, esti cuncta valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt; et si nulla ullo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. Et hoc totum, quia peccatum habemus; ideo oportet fugere bona et assumere mala, et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari. Quia sicut agit qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet. Qui odit enim, non ficte, sed serio cupit perdere et occidere et damnare eum quem odit. Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus, propter Deum et justitiam eius, iam vere satis fecimus justitiae eius, et miserebitur atque liberabit nos. Si enim nos ipsos iudicaverimus, utique non a Domino iudicaremur. Tales enim

gepeinigt werden, weil sie nicht verdammt sein wollen und sich nicht zu diesem Willen Gottes resignieren, was sie ohne Gnade nicht können, so scheint auch das die Pein des Fegefeuers zu sein, daß die Seelen mit unvollkommener Liebe einen Schrecken vor dieser Resignation besitzen, bis sie diese Resignation machen und zur Trennung von Gott zustimmen.[1] Hat sich doch Christus selbst am Kreuze wirklich und wahrhaft für uns zur ewigen Verdammnis Gott dargebracht, und seine menschliche Natur hielt sich nicht anders, als ein Mensch, der für ewig znr Hölle verdammt wird.[2]

Das Entsetzen (horror) vor der Sünde, die Furcht vor dem Tode, der Schauder vor dem ewigen Gerichte gehören zur prudentia carnis, zur Klugheit des Fleisches.[3] Allerdings spielen in diese mehr als krankhafte, schauerliche Theologie bereits andere Gedanken mit hinein; allein der erste Grund ist dieser, daß der Mensch wegen der Erbsünde, die in der Taufe nicht weggenommen wird, immer Sünder, in allem Sünder bleibt, ja an sich gerade wie vor der Taufe, und deshalb kein Recht auf den Himmel, nur Recht auf die Hölle besitzt. Was Luther von der reinen Liebe sagt, beruht nur auf dem mißverstandenen Tauler.[4]

solum id quaerunt, ut culpam diluant et gratiam Dei offensi reconcilient, regnum non quaerunt, parati nunquam salvari, libenter damnari volunt, sed cum gratia prius placati Dei, poenam non metuunt, sed tantum offensam Dei." Luther kommt hierin nicht bloß mit Späteren, sondern auch mit Pelagius überein, welcher In Gal., c. 5, schreibt: „Si ergo volumus dilectionem habere, primo Deum plus quam nostras animas diligamus, quod inde probatur, si propter Deum etiam salutem nostram et ipsas animas contemnamus." Zimmer, Pelagius in Irland, S. 356, führt dazu keine Variante an. S. die Stelle in Opp. S. Aug., t. XII, 408 (ed. Antverpiae 1703).

[1] Ibid. fol. 216b: „. . . donec eam (resignationem) faciant, et consentiant esse anathema a Deo." Später verwarf er das Fegefeuer ganz. Wie er es braucht!

[2] Fol. 217: „Realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis, et humana natura non aliter se habuit, quam homo aeternaliter damnandus ad infernum." Wir wissen, wie Luther später diese haarsträubende, blasphemische Lehre breit drückte. Noch mehr freilich Calvin.

[3] Ibid., fol. 199. Natürlich mußte Luther infolge davon auch das Gebot: „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst," ganz anders auslegen, als es die Kirche bisher getan hat, da man ja sich nur hassen darf. Luther tat es auch fol. 217, und besonders fol. 286b, 287. Das Gebot will nach ihm besagen: Dich mußt Du hassen, damit Du den Nächsten allein liebest: „curvus es totus in te, et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere, et oblitus tui solum proximum diligas." Wir wissen bereits, wie Luther und die Seinen dieser Auslegung nachgekommen sind, indem sie nur sich liebten, den Nächsten, die Papisten, aber haßten als die Teufel!

[4] Luther kannte damals bereits Tauler; er zitiert ihn fol. 208: „de ista patientia Dei et sufferentia vide Taulerum, qui prae caeteris hanc materiam

Aber wie ſtimmt dazu, daß der Menſch trotzdem wünſchen ſoll, ein justificandus im Himmel zu werden, und daß er deshalb im Vertrauen oder Glauben die Gerechtigkeit Chriſti hienieden ergreifen ſoll, damit ihm die Sünde nicht angerechnet werde? Und was iſt dieſes Vertrauen, dieſer Glaube? Trotzdem beide Gaben Gottes ſind, ſo ſind doch vertrauen und glauben unſere vitalen Akte, ſoll die Gerechtigkeit Chriſti anders uns zu teil werden. Muß nicht ich Chriſtus im Vertrauen oder Glauben ergreifen? Sonſt wird ja der Glaube, das Vertrauen gerechtfertigt, nicht ich.[1] Dadurch wird aber wieder alles wankend; denn wenn ich dabei im Spiele bin, dann iſt ſchon wieder die Begierlichkeit, mithin nach Luther die Sünde da, die in jedem guten Werke, in jedem guten Akte iſt.

Doch, ein vitaler Akt im Heilswerk iſt nach Luther ebenſo wenig möglich, wie die ſogenannten actus eliciti.[2] Der Glaubensakt iſt nicht bloß ein Akt des Intellekts, er iſt auch ein Willensakt. Wenn ich vertraue, ich glaube, ſo ſetzen dieſe Akte das Wahlvermögen voraus, auch unter der motio Dei, unter der Einwirkung, Bewegung Gottes. Gibt es aber im Heilswerk ein Wahlvermögen? Ja wohl, antwortete Luther noch in ſeinen Gloſſen zu den Sentenzen und im letzten Teil ſeiner Pſalmenerklärung.[3] Der Menſch iſt verantwortlich, weil er die an-

praeclare ad lucem dedit in lingua teutonica." Dieſes Zitat fällt in die Zeit vor Mitte 1516. Obige Ausſprüche haben teilweiſe ihr Fundament in Tauler, welcher aber von Luther durchweg mißverſtanden wurde. Beide ſtanden auf einem ganz verſchiedenen Standpunkt, beide hatten einen verſchiedenen Ausgangs- und Endpunkt. Dazu kam noch Luthers Lehre von der abſoluten Prädeſtination, die bereits in ſeinem Römerbrief eine bedeutende Stelle einnimmt.

[1] S. darüber unten Paragraph 5, Abſatz D.

[2] Römerbrief, fol. 255 b. Da er die actus eliciti nur in dem Sinne kannte, welchen die Nominaliſten ihnen unterlegten: eliciti vor der Gnade, ſo ſtaunt man nicht, daß Luther ſie verwarf.

[3] Gloſſen zu den Sentenzen, Weim. IX, 71: „Nam utique verum est, si impossibile est ipsum (liberum arbitrium) ad bonum per se surgere, necessario per se vertitur ad malum, aut saltem manet sub malo, si non ipsum eligat. Verumtamen quia deus semper praesto est, nec ideo liberum arbitrium damnatur, quia non habet gratiam aut habere non potest, sed quia oblatam et exhibitam non acceptat vel acceptam non custodit et non comitatur ducem gratiam, sed retrocedit et stat rebelle ipsa progredi volente. Sicut in beatis non ideo est beatitudo, quia habent gratiam praecise, sed quia eam acceptant et consentiunt eam habere. Verum notandum est, quod sicut ad bonum principalitas est gratiae, ita ad malum principalitas est voluntatis, concomitante hic infirmitate, illic voluntate." Pſalmenerklärung zu 118, 109 (Weim. IV, 295, 34): „Hec est oratio Scripture propria („Anima mea in manibus meis semper"): Anima mea

gebotene Gnade, wie er sagt, annehmen und verwerfen kann. In seinem Römerbrief dagegen ists anders, denn da stand sein Wille bereits unter der Botmäßigkeit der „unbesiegbaren Begierlichkeit". Wie diese bewirkt, daß die Erfüllung des Gesetzes unmöglich wird, was wir bereits gehört haben, so bewirkt sie auch, daß es kein Wahlvermögen zum Guten und dasselbe zu tun gibt. Luther spricht beides im Zusammenhange aus.[1] Er sagt ferner: das Wahlvermögen habe außer der Gnade durchaus kein Vermögen zur Gerechtigkeit, sondern sei notwendig (necessario) in Sünden. Nachdem der Wille aber die Gnade erhalten, sei er eigentlich frei, wenigstens in bezug auf das Heil.[2] Er zitiert hiefür eine Stelle Augustins,[3] die nachher in allen möglichen Variationen, besonders als servum arbitrium, bei ihm wiederkehrt. Sowohl diese, als auch andere Stellen aus dem hl. Augustin, die Luther anführt, um die Unfreiheit des Willens zu erweisen, beweisen gegen ihn; entweder reißt er sie aus dem Zusammenhange und verstümmelt sie, oder er fälscht den Sinn. Hier mögen nur einige Andeutungen genügen.

---

est in potestate mea, et in libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare, eligendo vel reprobando legem tuam, quod dicit: licet ego sim liber ad utrumque, tamen legem tuam non sum oblitus. Et hec glossa melior est." Vgl. auch Luthers Gloſſen zu Anſelms Opuscula, Weim. IX, 112, 34: „Homo a rectitudine nulla violentia aliena, nisi (nicht viri) volens potest averti; a peccato autem nullo nisi deo gratiam dante recuperare rectitudinem [potest]: a libertate et potestate nec ab alio nec a se potest privari."

[1] Zum Römerbrief 8, 3, fol. 193: „nam quod impossibile erat legi", ſchreibt er: „Ubi nunc est liberum arbitrium? . . . Ego si dicerem impossibilia nobis praecepta, maledicerer. Nunc apostolus dicit, impossibile fuisse legi, peccatum damnare, immo ipsam infirmitatem per carnem. Hoc est, quod supra saepius dixi, simpliciter esse impossibile legem implere ex nobis." Aber deshalb hat uns Gott nicht impossibilia auferlegt. Die Kirche ſagt ebenfalls, daß wir aus [uns das Geſetz nicht erfüllen können; aber nach ihr ‚vermögen wir es mit der Gnade. Dies ſagte Luther ſelbſt auch fol. 100. S. oben I[1] 414. Nun aber ſchreibt er: nein, Chriſtus hat es für uns erfüllt; uns iſt es überhaupt unmöglich, dasſelbe zu erfüllen. Vgl. unten Paragraph 5, Abſatz E, Unterabtlg. c.

[2] Fol. 212[b]: „Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad iustitiam, sed necessario est in peccatis. Ideo recte B. Augustinus ipsum appellat (lib. contra Julianum) ‚servum potius quam liberum arbitrium'. Habita autem gratia proprie factum est liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, sed respectu eorum quae in potestate sua sunt et se inferioria, sed non supra se, cum sit captivum in peccatis, et tunc non possit bonum eligere secundum Deum." Nach Erl. 25, 73, ſind die „se inferioria": Kühe und Pferde, Geld und Gut.

[3] Cont. Jul., II, c. 8, n. 23. S. oben I[1] 32.

Wie oft führen er und Seinesgleichen die Worte Auguſtins an: „aber auch das Wahlvermögen dient zu nichts, als zur Sünde“;[1] ſie unterdrücken aber den folgenden Bedingungsſatz:[2] „wenn der Weg der Wahrheit verborgen iſt; ja, wenn das, was zu tun und zu benützen ſei, gleichwohl angefangen hat, nicht verborgen zu ſein: erfreut es nicht oder wird es nicht geliebt, ſo handelt man nicht, es wird nicht angenommen, noch lebt man gut.“ Nach Luther iſt das Wahlvermögen tot — liberum arbitrium est mortuum — wie er ſpäter ganz konſequent nach ſeiner erſten Lehre ſchreibt; er beruft ſich dabei auf Auguſtin.[3] Nach dieſem aber „iſt das Wahlvermögen durch die Sünde Adams nicht verloren gegangen, ſondern es iſt in jenen Menſchen, die Sklaven des Teufels ſind, vermögend zum Sündigen, nicht aber zum guten und frommen Leben, außer der Wille ſelbſt werde durch die Gnade Gottes befreit und zu allem Guten in Handlung, Rede und Gedanken unterſtützt.“[4] In den Sündern wird der freie Wille „von der Luſt, von der Begierlichkeit unterjocht, die ihn als Sklaven hält; denn von wem jemand beſiegt wird, deſſen Knecht iſt er auch geworden.“[5]

Der hl. Auguſtin beſchreibt hier den Zuſtand, in welchem ſich Luther befand, als durch ſeine Schuld die Begierlichkeit in ihm immer mehr überhand nahm, bis er ſie als unbeſiegbar erklärte. Sein Wille mit dem Wahlvermögen war von ihr völlig gefangen, und zwar derartig, daß er, weil unvermögend, ſich ſittlich empor zu arbeiten, als Ausflucht die zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti annehmen mußte. Es ſind hohle

---

[1] De spir. et lit., c. 3, n. 5: „nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet.“

[2] „Si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo utendum est, coeperit non latere: nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.“

[3] Weim. I, 360, ad an. 1520. S. zu dieſer unſinnigen Lehre, die er ſchon früher ausſpricht, unten, Paragraph 5.

[4] Cont. duas epp. Pelagian., II, c. 5, n. 9: „Peccato Adae arbitrium liberum periisse, non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.“

[5] Op. imperf., I, c. 107: „Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per Spiritum charitatem, cuius delectatione vincatur delectatio peccati: alioquin (delectatio) perseverat invicta et servum suum tenet. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est“ (2 Pet., 2, 19).

Phrasen, Ausreden, wenn er von der nach der Rechtfertigung erworbenen Freiheit spricht. Die uns äußerliche, fremde Gerechtigkeit Christi, die nach ihm nur ein Schanddeckel ist, wie wir alsbald sehen werden, soll unseren Willen innerlich umwandeln!

Wenn nämlich der Wille bei der Rechtfertigung nicht mit im Spiele ist (wie Luther lehrt), wenn er da nicht will, dann will er nie mehr. Wann sollte er frei werden? Denn wenn sich der Wille gegenüber der Rechtfertigung rein passiv verhält, wie Luther lehren muß, dann erhält er die Gnade nie, da Zustimmen ein vitaler Akt ist, den Luther verwirft, und ohne Zustimmung der Mensch die Gnade nicht erhalten kann, wie Augustin lehrt.[1] Die Gerechtigkeit Gottes kann in uns nicht sein ohne unseren Willen; Gott macht uns nicht gerecht ohne uns."[2]

Luther beruft sich zwar immer auf Augustin; aber er hat bei ihm nie auf den Zusammenhang, er hat nur auf die Worte geachtet. Augustin spricht das einemal von jenem guten Werke, welches zur Gerechtigkeit, zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben vermögend ist, welches Werk der Mensch nicht wirken kann ohne die Erkenntnis der Wahrheit, die durch den Glauben ist, und ohne die Liebe. Damit in Übereinstimmung spricht er das anderemal nicht von der Wahlfreiheit schlechthin, sondern von der Freiheit oder dem Vermögen zu den Heilsakten. Nicht jene, sondern diese ist dem Menschen durch die Sünde verloren gegangen.

Nach Luther, welcher als Occamist mit dem Übernatürlichen immer auf gespanntem Fuße lebte, wurde die Wahlfreiheit durch die Sünde schlechthin vernichtet. Scheinbar polemisiert er zwar nur gegen die Behauptung, als habe der Mensch auch ohne die Gnade das Vermögen des Heils, so daß für die Sphäre außerhalb desselben die Möglichkeit,

---

[1] De spir. et lit. c. 34, n. 60: „Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat, quod dictum est: ‚Quid enim habes, quod non accepisti'? verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere animam non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo. Ac per hoc, quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est". Wie wir im 5. Paragraph, Absatz D, sehen werden, kehrt diese Frage betreffs des Glaubens wieder, und sie wird für Luther verhängnisvoll.

[2] Sermo 169, c. 11, n. 13: „Esse potest justitia Dei sine voluntate tua; sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam . . . Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem".

ſittliche Tugenden zu erwerben und zu üben, ſtehen bleibe, wie dies auch ſein Ordenslehrer, Ägyd von Rom, zugibt.[1] Allein, wir haben im Vorausgehenden bereits geſehen, daß dieſe Möglichkeit von Luther ausgeſchloſſen wird; der Wille ſteht ihm zufolge unter der Botmäßigkeit der unbezähmbaren Begierlichkeit ſowohl in dem einen, wie in dem anderen Falle. Luther kennt nur eine Wahlfreiheit, die natürliche; dieſe kann aber nach der Auffaſſung von Luther in bezug auf das Heil niemals mittätig werden, weil ſie ohne Erhöhung, die er nicht annahm, in keinem Verhältnis zum Heile ſteht.

Es zeigt ſich ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Auguſtin und Luther. „Wenn der Apoſtel (Phil. 2, 12) ſchreibt," lehrt erſterer, „Gott ſei es, der in uns Wollen und Vollbringen wirkt, ſo darf man deshalb nicht meinen, das Wahlvermögen ſei weggenommen."[2] Im Gegenteil, „beides (glauben und gut handeln) iſt unſer wegen der Freiheit des Willens; und beides iſt uns trotzdem gegeben durch den Geiſt des Glaubens und der Liebe. Beides (glauben und wollen) iſt Gottes, weil er den Willen vorbereitet; und beides iſt unſer, weil es nicht geſchieht, außer wir wollen."[3] Der Wille iſt nicht Führer, aber er folgt auf dem Fuße.[4] „Wer wird gezogen, wenn er bereits wollte? Und doch kommt niemand, außer er wolle. Er wird alſo auf wunderbare Weiſe gezogen, damit er wolle, und zwar von demjenigen, der es verſteht, inwendig in den Herzen der Menſchen ſelbſt zu wirken, nicht, auf daß die Menſchen, was nicht möglich iſt, ohne zu wollen, glauben, ſondern daß ſie Wollende aus Nichtwollenden würden",[5] oder wie er ein andermal ſchreibt: „dem Nicht-

[1] In 2. Sent., dist. 27, a. 1, qu. 3: „Licet proprie non sint virtutes sine gratia, quia non possunt sine ea nos perducere ad ultimum bonum, quod est omnis boni bonum: possunt tamen habere aliquem modum virtutis, inquantum inducunt in aliquem finem intermedium, ut temperantia, etiam in infidelibus, qui sine fide Deo placere non possunt. Ducit tamen eos prefata virtus ad hunc finem, qui est refrenare concupiscentias carnis; tamen nisi hic finis ultimus ordinatur ad ultimum finem, rationem vere virtutis habere non potest." Das letzte Ende iſt eben Gott, wie er in ſich ſelbſt iſt.

[2] De gratia et lib. arbitrio, c. 9, n. 21.

[3] Retract. I, c. 23, n. 2, 3.

[4] Auguſtin, ep. 186, c. 3, n. 10: „voluntate comitante, non ducente; pedisequa, non praevia". So auch Thomas in 4. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, qu. 2, ad 2: „Voluntas nostra est pedisequa respectu gratiae gratuitae et respectu gratum facientis, et non praevia, nec causa". Ebenſo Ägyd von Rom, in 2. Sent., dist. 26, a. 2, dub. ad qu. 3.

[5] Cont. duas epp. Pelag. I, c. 19, n. 37: „... ut volentes ex nolentibus fiant".

wollenden kommt die Gnade zuvor, damit er wolle, dem Wollenden folgt sie, damit er nicht umsonst wolle."[1] Die Kirche lehrt nichts anderes,[2] und die Scholastiker aller Schattierungen, besonders aber die des 13. Jahrhunderts, wichen hierin kein Haar breit von der Lehre der Kirche und des hl. Augustin ab. Nach ihnen ändert Gott innerlich den Willen um, so daß er will, was Gott will, daß er wolle; das geschieht ohne Zwang, denn Gott ist uns innerlicher, als wir uns selbst sind.[3] Die Rechtfertigung ist unverdient, und doch muß der Wille zustimmen; er tut dies aber nur unter dem besonderen Einflusse Gottes.

Luther hatte davon keinen Begriff, weil keine Erfahrung, so sehr er sonst auf seine Erfahrung pocht. Irrigerweise äußert er sich, wie bereits bemerkt, unter Berufung auf eine völlig falsch[4] zitierte Stelle Augustins geradezu, daß Gott nolentes et reluctantes bekehre; er behauptet, daß „der Wille oder das Wahlvermögen auch unter der Gnade sündigt und gegen die Gnade wütet (insanit), wie wir alle gezwungen sind, zu fühlen, wie der Apostel und alle Heiligen klagen".[5] Ja, von diesem Wüten des Willens gegen die Gnade hatte Luther allerdings seine individuelle, selbstverschuldete Erfahrung, die ihm natürlich auch blieb, als er wähnte, im Glauben gerechtfertigt zu sein. Schon seit Jahren ein Sklave der Begierlichkeit, fühlte er nur mehr, wie sein „Wahlvermögen und die Klugheit des Fleisches mit aller Macht gegen den Geist und Gottes Gesetz begehren".[6] Versucht werden und

Die Behauptung Luthers (Weim. VII, 147) Augustin lehre Cont. epp. Pelagii „quod nolentes Deus convertit et reluctantes" kommt bei diesem nicht vor; s. Soto, nat. et gr., lib. 1, c. 14.

[1] Enchirid., c. 32, n. 9.

[2] Das ist es, was wir oben S. 412 die Kirche in ihren Sekreten am Samstag nach dem 4. Fastensonntag und am 4. Sonntag nach Pfingsten beten hörten: Gott möge unseren widerspenstigen Willen zu sich treiben, d. h. in wollend machen, ihn unter Wahrung der Freiheit umändern.

[3] Kürze halber zitiere ich nur einzelne Stellen: Alexand. Alens. parte 2, qu. 72, m. 4, n. 1; Bonaventura in 2. Sent., dist. 25, parte 2, qu. 5, und ad 1—4, dist. 37, a. 1, qu. 1; Thomas 1. 2., qu. 111, a. 2; Qu. de Malo, qu. 3, a. 3; Richard de Middleton in 2. Sent., dist. 25, a. 4, qu. 2. Dionys der Zisterzienser drückt dies im 14. Jh. also aus: „gratia inclinat actualiter ad adhaerendum Deo tamquam vitae ipsius animae; etiam inclinat in actionem vitalem animae, quae est: sponte converti ad Deum sive in Deum, et in quolibet actu tali voluntabilem, efficit, et gratia naturaliter coefficit, et Deus principaliter primo vel principalius, ut dixi." In 2. Sent. (Parisiis 1505), dist. 27—29, a. 2, fol. 80 b.

[4] S. 511, Anm. 5.

[5] Ebds. Weim. VII, 147.

[6] S. ebds.

Einwilligen trafen sich bei ihm auf den Punkt. Da ist es begreiflich, daß er gezwungen war, die Freiheit zu leugnen.[1]

Mit welcher Dreistigkeit er dabei die Schriftstellen für seine Zwecke auszubeuten sucht, wie er mit dem hl. Augustin und den wenigen von ihm gekannten Scholastikern umspringt, wird sich immer mehr ergeben. Auch geht er fortwährend von falschen Voraussetzungen aus, z. B. als lehre die Theologie, man könne durch das Wahlvermögen, das sich hinrichten könne, wohin es wolle, gerechtfertigt oder selig werden, „so daß durch unsere Bestimmung, durch unsere Wahl das Heil Einem zu teil würde oder nicht, wie er es einst verstanden habe".[2] Wenn dieser Satz in dem von Luther beharrlich allen Theologen und nachher der Kirche unterlegten Sinn genommen wird, als genüge der Wille für sich allein, das Heil zu erlangen oder gerettet zu werden, so ist der Sinn falsch und gegen die kirchliche Lehre. Wird er in dem Sinne aufgefaßt, als sei die conditio sine qua non für unser Heil die Gnade, welche aber der freie Wille annehmen oder verwerfen, gut oder schlecht gebrauchen kann, so ist er richtig und kirchliche Lehre, die, wie wir gesehen, Luther selbst früher ausgesprochen hat.

Sagt doch der hl. Augustin: „Gott hat dem Menschen das Wahlvermögen gegeben, ohne welches weder schlecht noch gut gelebt wird"; „das Gesetz wird nur mit dem freien Willen erfüllt." „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, aber nicht so, daß er ihnen den freien Willen nimmt, den sie entweder gut oder schlecht gebrauchen können, weshalb sie einst ganz gerecht gerichtet werden."[3] Das stimmt zur hl. Schrift, wo von der Verantwortlichkeit der einzelnen und demgemäß vom Gerichte die Rede ist, das ohne die Willensfreiheit keinen Sinn hat.

Ich übergehe hier, in wie weit Luthers Lehre von der absoluten Vorherbestimmung, die er auch im Römerbrief, und zwar im Zusammen-

---

[1] Eine charakteristische Stelle darüber findet sich aus dem Jahre 1518 in Weim. I, 485, bei Erörterung eines Ausspruches Augustins De serm. Dom. in monte, I, n. 34, aus dem Luther die Unfreiheit des Willens erschließt, während Augustin den Gegenstand völlig anders darstellt. Er legt dar, daß niemand gezwungen wird, zu fallen, es geschehe durch die Schuld des Einzelnen. Die große Schwierigkeit, der delectatio zu widerstehen, komme daher, daß der Mensch, ihr zustimmend, nach und nach ein Gewohnheitssünder und infolge davon ein Sklave der Sünde wird.

[2] Römerbrief, fol. 210 b f. Er handelt dort über die necessitas consequentis, was er ganz falsch versteht.

[3] De spir. et lit., c. 5; 30; 34.

hang mit der Unfreiheit des Willens, behandelt,[1] mitspielt; erwähne auch nur kurz, daß er bereits im Römerbrief[2] den irrigen, jedenfalls leicht mißdeutbaren Satz gebrauchte, wir seien nicht integri in naturalibus. Er hat zwar die Verwüstung der Natur damals noch nicht in jenem schrecklichen Maße angenommen, wie später, gleichwie auch sein Determinismus erst allmählich schärfer und ärger wird; aber im wesentlichen steht er schon jetzt auf dem späteren Standpunkt.[3] Da er, weil Occamist,[4] die Notwendigkeit der übernatürlichen Habitus nie einsah, so daß er sie schließlich von seinem „Systeme" in Übereinstimmung mit seinem Innern ausschloß und eine eingegossene Gerechtigkeit als Qualität verwarf, so konnte er auch die Urgerechtigkeit nicht als etwas Übernatürliches, superadditum, Eingegossenes ansehen, sie gehörte nach ihm zur Natur Adams. Als dieser sie durch die Sünde verlor, blieb er nach dieser Anschauung natürlich nicht mehr ganz in Besitz seiner ursprünglichen Natur.

Betrachtet man den Menschen, wie ihn Luther auf grund seiner selbstverschuldeten Erfahrung darstellt, mit seiner unüberwindlichen Begierlichkeit, so daß er das Gesetz nicht erfüllen, und schließlich nichts mehr als seufzen kann; bedenkt man, daß Luther gezwungen war, die Begierlichkeit mit der Erbsünde zu identifizieren, die auf Erden ebenso wenig weggenommen wird, als die Begierlichkeit; nimmt man hinzu, daß infolge davon jede Sünde Todsünde, und in jedem Werke Sünde, schwere Sünde ist, daß der Wille, weil unter dem Joche der unbesiegbaren Begierlichkeit, nichts vermag, ja gar nicht frei ist: so begreift man, wie die Rechtfertigung sich in ein bloßes äußeres Zudecken des Elendes auflösen mußte. Von einem innerlich gerecht werden, von einer Durchdringung der Seele durch die Gnade, kurz, wie früher bereits bemerkt wurde, von einer Rechtfertigung konnte keine Rede mehr sein.

[1] Fol. 210 b; 224 b.

[2] Fol. 193.

[3] S. unten Absatz C. Es ist geradezu haarsträubend, wenn er später, im Jahre 1535, in seinem Kommentar zum Galaterbrief (I, 255) schreibt: „Ich sage, daß die geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien beide, im Menschen und in den Teufeln, also daß da nichts anderes ist, denn ein verderbter Verstand, und ein solcher Wille, der Gott aller Dinge feind und wider ist, der auf nichts anderes denkt noch trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und wider ist." Also, der gefallene Mensch ist gleich dem Teufel! Luther fährt dann fort: „Alles, was in unserm Willen ist, das ist böse, und alles, was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Irrtum und Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anderes, denn eitel Finsternis, Irrtum, Bosheit, verkehrten bösen Willen und Unverstand." Vgl. dazu Erl. 15, 199, usw.

[4] S. unten Absatz D.

Luthers Innere ließ keine eingegossene, heiligmachende Gnade als eine Wirkung Gottes zu, die uns reinigt, heilt, erhebt, kurz, die ein neues Lebens- und Tätigkeitsprinzip in der Seele wird. Seebergs Behauptung, Luther habe die gratia infusa verworfen „als einen inhaltsleeren Begriff, nicht weil sie Gott zu viel, sondern weil sie ihm zu wenig beilegte",[1] ist ebenso haltlos, wie die Entdeckung Dieckhoffs, dem Wittenberger Reformator sei die von der Kirche zur Sündenvergebung geforderte Reue zu gering gewesen.[2]

Schon seine Behauptung von der Unfreiheit des Willens macht die Annahme unmöglich, daß Gottes Gerechtigkeit uns innerlich werde,[3] abgesehen von der bleibenden Erbsünde, die nach Luther vergeht im Verhältnisse zum Vergehen der Begierlichkeit, mit der sie eins ist, mithin nach und nach, doch in diesem Leben nie ganz. Deshalb werde mit der Rechtfertigung hier nur der Anfang gemacht. Wir bleiben, sagt er, immer Kranke, nur in der Hoffnung sind wir Gesunde, oder vielmehr Gesundgemachte, d. h. Gesundwerdende.[4] Wir sind hier nie Gerechtfertigte, sondern immer zu Rechtfertigende. Weil wir immer in der Sünde sind, sind wir immer in der Rechtfertigung.[5]

In den Anfang der Rechtfertigung tritt der Sünder nach Luther, wenn er nach einem mächtigen Stoßseufzer über sein Elend und Inneres, vertrauend hinter der Gerechtigkeit Christi (unter die Flügel der Henne), wie hinter einer spanischen Wand[6] sich verkriecht. „All unser Gut ist uns äußerlich, und jenes Gut ist Christus . . . Auch die Heiligen

[1] Lehrbuch der Dogmengesch., II, 249, Anm. 1. Seeberg, den ich sonst wegen seiner Gelehrsamkeit hochachte, hat in seinen Lutherstudien nicht die Unparteilichkeit bewahrt und bedient sich zu oft inhaltsleerer Phrasen. So ist auch seine Behauptung, die heiligmachende Gnade lege Gott zu wenig bei, so unverständig — wenigstens erscheint sie mir so —, daß ich sie nicht verstehe. Ich fordere also Seeberg auf, sich näher zu erklären und seinen Satz zu erweisen, nicht mit Phrasen, sondern mit Begriffen.

[2] Der Ablaßstreit (1886), 171. Dazu s. Paulus, Johann Tetzel (1889), 105 ff., 110 ff. S. dazu weiter unten.

[3] S. dazu oben S. 510, Anm. 2, die Stelle aus Sermo 169 des hl. Augustin.

[4] Römerbrief, fol. 188 b: „revera aegroti, sed inchoative et in spe sani seu potius sanificati, i. e. sanifientes."

[5] Ebds., fol. 246: „Semper homo est in non-esse, in fieri, in esse; semper in privatione, potentia, in actu; semper in peccato, in justificatione, in justitia, i. e. semper peccator, poenitens, semper iustus".

[6] Niemand möge sich an diesem Vergleiche stoßen. Luther gebraucht einen ärgeren: „Christus muß vor Gottes Augen unser Schanddeckel sein." Weim. VII, 342 (1521), XXVIII, 759, (1529). Deckel Erl. 1², 119: „was noch unrein und unvollkommen, das gehört unter den Deckel, und unter den Schirm der Vergebung der Sünde." Ähnlich

wiſſen, daß in ihnen die Sünde ſei, die aber wegen Chriſtus bedeckt und nicht angerechnet werde".[1] „Die Gerechtigkeit Chriſti bedeckt die zu Rechtfertigenden".[2] Wenn Gott den Sünder ſehen und mit ihm ins Gericht gehen will, ſo ſieht er nicht ihn, ſondern die Wand, auf der jeweilig, nach Bedürfnis, ein anderes Bild oder Kolorit erſcheint: bald Chriſtus, wie er für alle ſein Blut vergoſſen oder die Sünden der Welt trägt, bald wie er allein das Geſetz erfüllt uſw. Der Schurke hinter der Wand mag geſündigt haben, wie viel ihm möglich war, er mag treiben, was er will: wenn er nur Vertrauen hat, daß er durch die Wand gut geſchützt und verdeckt iſt, und der Blick Gottes durch die bildlichen Darſtellungen an derſelben von ſeinem Innern, von ſeinem Treiben abgelenkt wird, ſo ſchadet ihm alles nichts; Gott verzeiht ihm ſeine Miſſetat, aber der Schalk bleibt! Das iſt die Lutherſche Rechtfertigung! Sie iſt das letzte Auskunftsmittel Desjenigen, welcher aus eigener Schuld verzweifelte, mit der Gnade Gottes je ſich ſichtlich emporarbeiten zu können.

Wenn Chriſti Gerechtigkeit uns nur äußerlich iſt, uns nur bedeckt, dann gilt von ihr, was Luther von der Mönchskappe ſagt: „Das iſt wahr, eine Kappe deckt manchen Schalk, ſie macht aber keinen fromm"; „die Kappe deckt nur die alten Schälke, und macht nicht neue Menſchen".[3] Was Luther ſchalkhaft vom Papſte ſagt, er könne alle Schalkheit treiben unter dem Namen ſeines Amtes,[4] das gilt ſo recht vom Lutherſchen Gerechtfertigten unter der ihn bedeckenden Gerechtigkeit Chriſti: unter dem Namen derſelben kann er alle Schalkheit treiben.

---

bereits 1516 (Enders, I, 60), und dann ſpäter (1525), I[1] 18. Das Beiſpiel iſt genommen vom Sprichwort: „Einer muß des andern Schandbeckel ſein," die Schande des andern tragen (Römerbrief fol. 286). S. auch Erl. 10[2] 322 und oben I[1] 217; I[2] 194.

[1] Fol. 147[b]: „Ideo recte dixi, quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus . . . Si enim solum pro praeteritis peccatis intelligendae sunt confessiones sanctorum, et in praesenti esse puros: ut quid non solum praeterita, sed etiam praesentia confitentur, nisi quod sciunt, in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari?" Fol. 150[b] erörtert er, „iustitiam dari per reputationem sine operibus, quod utique fit per non-imputationem iniustitiae. Ergo idem est dicere: ‚cui Deus reputat iustitiam', et: ‚cui Dominus non imputat peccatum', i. e. iniustitiam. Sed nulli hanc non imputat, quantumlibet operetur, nisi cui primo tectum sit peccatum (i. e. peccatum radicale, originis, naturale, quod per poenitentiam, baptismum, gemitum et timorem Dei tegitur), et remissae iniquitates, i. e. scelera seu opera."

[2] Ebdſ., fol. 188[b]: „Christi iustitia eos tegit, et eis imputatur."

[3] Erl. 46, 220, 271. In Gal., I, 369.

[4] Ebdſ. 45, 45.

Wenn Luther ſpäter denn doch häufig wiederholt, die Gnade (Gottes Gunſt) *wandle* und *erneuere* den Menſchen, ſo iſt das ein leeres Wort, im Widerſpruch mit ſeiner Grundauffaſſung, nur dazu angetan, Leſern und Zuhörern Sand in die Augen zu ſtreuen. Wenn die Gnade den Sünder *wandelt*, ihn *erneut*, ſo kann das bei logiſchem Denken nur heißen, der Sünder werde gerecht, die Sünde, durch die der Menſch Sünder war, werde weggenommen; denn ſonſt ſind „*wandeln*", „verändern", „erneuern" in dieſem Zuſammenhange nur inhaltsleere Wörter. Aber dann iſt der Gerechtfertigte nicht zugleich gerecht und ungerecht, wie Luther ſeiner Grundauffaſſung und ſeinem „Syſteme" gemäß ſagte. Doch was kümmerten Luther Widerſprüche?

Die proteſtantiſchen Theologen nehmen Luthers Grundauffaſſung heutzutage ſelbſt nicht mehr an, ſie geſtehen offen und insgeheim zu, *daß ſie falſch iſt*; handelt es ſich aber darum, Luthers Recht gegenüber der Kirche darzuſtellen, dann treten ſie für dieſen Lutherſchen Hokuspokus ein und ſie ſprechen demgemäß von Luthers Kritik der katholiſchen Rechtfertigungslehre, gegenüber welcher (oder vielmehr dem Zerrbild derſelben) die Lutherſche als „evangeliſche" Rechtfertigungslehre ausgegeben wird, allerdings würdig der „evangeliſchen Reformation". Heißt man das methodiſch-wiſſenſchaftlich arbeiten?

Infolge der Identifizierung der unbeſiegbaren Begierlichkeit mit der Erbſünde und der daraus entſpringenden Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Todſünden und läßlichen Sünden, zwiſchen der Urſünde und den aktuellen Sünden, die nur Früchte, Werke des Zunders, der Erbſünde ſind,[1] war Luther auch *gezwungen*, die bisherige Lehre über all das, was ſich auf Sünde und Strafe bezog, umzugeſtalten, gerade wie auch die Lehre von der Taufe bei ihm eine andere wurde, da ſie ja nicht, wie es bisher geheißen, die Erbſünde wegnimmt. Die kirchliche Lehre über das Sakrament der *Buße* und über die *Abläſſe* hatte bei Luther keinen Sinn mehr. Darum ſagt er im Römerbrief nach der Darlegung, daß auch nach der Taufe die Sünde in uns immer bleibe: „Derſelbe Grund, wie in der Taufe, waltet ob in der Buße und in den Abläſſen, ja noch viel mehr."[2] Die *Reue* mußte in ſeinem Gedankenkreiſe ebenſo als fictio erſcheinen, wie die Liebe. Wir erforſchen immer die aktuellen Sünden, wir bereuen und beichten, büßen dieſe, und denken

[1] S. oben I[1] 451; I[2] 474.

[2] Fol. 153: „Ac eadem ratio est de poenitentia et de indulgentiis, quae de baptismo, immo multo efficacior".

nicht an die Wurzel derſelben, an die Sünde, welche in uns iſt und bleibt, noch bemühen wir uns, ſie nach und nach zu vermindern, nur mit den aktuellen Sünden beſchäftigt. Wir ſind betrogen und werden nach der Beicht ſicher, als ob wir gerechtfertigt ſeien, während wir nur zu Rechtfertigende ſind; wir wähnen, die Sünden ſeien uns abgenommen, während die Sünde da iſt. Darum iſt die öftere Beicht nur Veranlaſſung zu Rückfällen, ſie iſt zum Verderben.[1] In ſeinem Zuſtande mußte ſie ihm zur carnificina werden. Wie iſt doch dies alles ſo ungeſund, und doch ſo übereinſtimmend mit ſeinem Innern!

Auf dem Standpunkt Luthers, der nach ſeinem inneren Zuſtand ſeine unbeſiegbare Begierlichkeit mit der Erbſünde, die immer bleibt, identifizierte, angeſichts der Unfreiheit des Willens wird jede Reue überflüſſig, ſei ſie vollkommen oder unvollkommen, contritio oder attritio. Was ſoll man bereuen? Die Sünde? Ich kann ja nichts dafür, daß ich ſie habe, ich bekam ſie von Adam und weiß im vorhinein, daß ſie bleibt bis zu meinem Tode. Allerdings verhüllte Luther anfänglich, als

---

[1] Römerbrief, fol. 145 (wohl noch 1515): „... Unde et tanta nunc in ecclesia est recidivatio post confessiones, quia justificandos se nesciunt, sed justificatos se esse confidunt, ac ita per securitatem suam, sine omni labore diaboli, prosternuntur". Luther ſprach hier aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Erfahrung. Fol. 149: „Qui solum ad actuale peccatum respicit et de illo purgando tantum sollicitus est, cito praesumit et securus fit, quia per sacramentum et confessionem scit, sese purgari" u. ſ. w. Fol. 190: „Non ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones, quae non essent sine culpa — sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia — nisi misericordia Dei non imputaret. Non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis vitiis, gratiam Dei invocantes, pugnant. Quocirca, qui ad confessionem accedit, non putet se onera deponere, ut quietus vivat, sed sciat, quod onere deposito aggreditur militiam Dei, et aliud onus subit pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica. Quod nisi sciat, cito recidivet". Aber wer hat in der Kirche den notwendigen Kampf gegen die Leidenſchaften, auch nach der Beicht, geleugnet? Hätte nur Luther ihn einſt und ſpäter geführt! Wer hat ferner gelehrt, die Begierlichkeit oder die Leidenſchaften würden nach der Beicht weggenommen? Dagegen haben Kirche und kirchliche Lehrer von jeher geleugnet, daß die Begierlichkeit oder die Leidenſchaften Sünden, ja die Sünde ſeien, die der Nicht-Anrechnung Gottes bedürften. Doch gerade das war einer von Luthers Grundirrtümern. Und ein ander Mal, fol. 269 (bereits Mitte 1516): „Et horum hominum genus hodie est et portentosissimum et copiosissimum, qui poenitentiam a Christo praedicatam in temporalia opera et externa constituerunt, quibus factis sese justos arbitrantur. Inde confessio illa frequens facta est in perniciem perditae fiduciae in semetipsum, quia non tollit, quod praesumunt." Vgl. auch Weim. IX, 104 (1516).

er angegriffen wurde, im offenen Kampfe noch vielfach seine Gedanken, er war Meister in der Verstellung: aber ein Kenner von Luthers Charakter, ein lutherfester Theologe, sollte denn doch imstande sein, den Kern von der Schale zu befreien.[1]

Daß mit Luthers Lehre der Ernst der Buße gänzlich gebrochen und die Freiheit des Sündigens begründet wurde, versteht sich von selbst. Es hat sich *bei ihm* gezeigt. Es mußte so bei seinen Anhängern kommen, seitdem Luther die Herrschaft über jene Menschen seiner Zeit ausübte, welche „ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten", nämlich die unbesiegbare Begierlichkeit.[2] Wir wissen bereits aus dem zweiten Abschnitt, wohin diese unbesiegbare Begierlichkeit Luther und die zu ihm abgefallenen Priester und Ordensleute führte.

Luthers *erstes*, aus seiner selbstverschuldeten Erfahrung gewonnenes Prinzip: „die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, sie ist die bleibende Erbsünde", hatte unvermeidlich zahllose Widersprüche, sei es bei Luther mit sich selbst, sei es mit der gesunden Vernunft, mit der hl. Schrift, mit der gesamten Tradition, mit der kirchlichen Lehre, im Gefolge. Ein Steinchen nach dem andern bröckelte sich ab. Luther begann mit dem Satz: „es ist unmöglich, das Gebot: ‚Du sollst nicht begehren' zu erfüllen"; er endete in den Armen einer ausgesprungenen gottgeweihten Jungfrau mit dem Bekenntnis: „Die Enthaltsamkeit ist ein unmöglich Ding"; er endete, indem er alles, was uns Selbstverleugnung, Selbstüberwindung auferlegt, über Bord warf.[3]

Wahrhaftig, die Scholastiker hatten recht mit dem Satze: „Ein kleiner Irrtum im Anfange wird überaus groß am Ende."[4] Was erst,

[1] Die Kenntnis von Luthers Ausgangspunkt dient auch zur Beurteilung seiner früheren Äußerung und Auffassung über die *Nichtnotwendigkeit* der Reue (contritio) zur Gewinnung des Ablasses: Weim., I, 586, 591, 665, und dazu Paulus im „Katholik" 1901, I, S. 563. Die Kenntnis von Luthers unzuverlässigem Charakter gibt die Erklärung zu seiner späteren Anklage, die Ablaßprediger hätten gesagt, „daß man *nicht Reue und Leid* haben dürfe, den Ablaß zu erlangen". Erl. 24, 339. Doch darüber später im Zusammenhange.

[2] Dilthey schreibt im Archiv für Geschichte der Philosophie (herausgegeben von L. Stein), V, 357: „Luther beherrschte die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten." Diese Herren verstehen sich selbst nicht.

[3] Über den Zusammenhang des sittlichen mit dem dogmatischen Gebiete s. unten Paragraph 5, Absatz A.

[4] „Parvus error in principio, fit maximus in fine." Der Satz ist dem Aristotelischen nachgebildet: τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες. De coelo, I, c. 5. Auch Luther schreibt, Weim. III, 578, diesbezüglich: „Unum verbum male intellectum, in tota Scriptura confusionem facere potest."

wenn schon der erste Irrtum ein großer ist? Angesichts der Widersprüche Luthers und der Dissonanz seiner Lehre mit Schrift und Tradition, kurz, mit allem bisher Bestehenden erinnert man sich an das Aristotelische Wort: „mit dem Wahren muß alles Bestehende übereinstimmen; aber mit dem Falschen ist das Wahre sogleich im Widerspruch“;[1] „alles Wahre muß mit sich selbst durchweg in Übereinstimmung sein“.[2]

Luther mußte vor allem anderen mit dem Fundament unserer Erlösung, mit dem Erlöser selbst, mit Jesus Christus und seiner Gnade in Widerspruch kommen. Johannes der Täufer hatte von ihm gesagt, er sei das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Und nun hatte er es nach Luthers Lehre mit seiner Erlösung nicht weiter gebracht, als eine spanische Wand, ein Schanddeckel zu sein. Er ist ohnmächtig, die Sünde der Welt hinwegzunehmen, er kann sie nur verdecken. Es gibt keine umwandelnde Gnade; was Luther von ihr gesagt, ist nur ein leeres Gerede, im Widerspruch mit seinen Grundbegriffen; der flüchtige Sünder bleibt hinter Christus als der verdeckenden Hülle das, was er ist und was er war. Luther und Genossen haben es zudem mit der Tat bewiesen; ja, sie wurden vielmehr ärger als je zuvor. Luther wußte dies, darum wandte er seine gewöhnliche List an, indem er den durch ihn geschaffenen Zustand auf die Kirche übertrug, und behauptete, im Papsttum sei Christus, die Taufe und die Gnade verdunkelt gewesen; man werde dort nicht umgewandelt, nicht anders. Er versteigt sich bis zur Tollheit: „Als ich ein Papist war, hätte ich mich geschämt, Christum zu nennen; ich dachte, Jesus ist ein weibischer Name“;[3] „von der hl. Taufe wußten wir nichts“.[4] Er wiederholt gegen die katholische Kirche fortwährend die Lüge: nach ihr sei Christus überflüssig; wozu war es nütze, ihn als Erlöser zu senden?

Und gerade nach Luther, und nur nach ihm, ist Christus völlig überflüssig.

Das Erlösungswerk im Sinne Luthers ist durchaus äußerlich, es ist keine Wiederherstellung (reparatio, restauratio). Das Ganze läuft auf den Satz hinaus: Gott erklärt den ungerecht Bleibenden

---

[1] Τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. Ethic. I, c. 8.

[2] Δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. Analyt. prior. I. c. 32.

[3] W. Preger, Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, S. 122, n. 464.

[4] Erl. 6², 241.

als gerecht; Gott sieht den unsittlich Bleibenden als sittlich an. Wozu war es aber dann nütze, daß Christus als Erlöser gekommen? Was er getan, konnte viel einfacher ohne ihn und besser geschehen. Luther ist von jeher im Grunde Occamist geblieben, er war es zur Zeit seiner „Entdeckung".[1] Er bekannte sich zu dem von Occam auf die Spitze getriebenen Axiom: „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem", „die einzelnen Wesenheiten (entia, entitates) sind ohne Notwendigkeit nicht zu vermehren". Hier liegt keine Notwendigkeit vor, ein neues Sein, nämlich Christus, einzuschieben, nachdem er so wenig geleistet hat, zudem auch die von ihm uns hinterlassene Kraft und Gnade uns nicht innerlich inhäriert, und nichts anderes ist als die außerhalb von uns liegende Gunst Gottes.[2] Es tut's also die bloße Akzeptation, die Gunst Gottes — Christus ist überflüssig. Dann aber bedarf ich keiner Verkleidung, hinter der ich mich verstecke. Gott soll mich nur sehen, meine Schlechtigkeit betrachten. Akzeptiert er mich trotzdem, so erscheint seine Barmherzigkeit nur in um so hellerem Lichte. Und seine Barmherzigkeit geht vor seiner Gerechtigkeit. Ich hoffe dann vollen Nachlaß meiner Sünden zu erhalten, den mir der Lutherische Christus nicht gibt.[3] Denn nach einem alten, wahren Wort „ist es eine Art Gottlosigkeit von Unglauben, von demjenigen, welcher gerecht und die Gerechtigkeit ist, nur halbe Verzeihung zu erhoffen."[4] Hat es doch der Lutherische Christus nicht einmal dazu gebracht, daß ich ein Christ werde und sei; ich bin nur ein teilweiser Christ, ein anfangender Christ, gleichwie Christus der anfangende Erlöser ist, nicht der ganze Erlöser.[5]

---

[1] S. unten Absatz D.

[2] Rat. Latom. refutatio (1521) in Weim. VIII, 106: „Gratiam accipio hic proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate animi (sic!), ut nostri recentiores docuerunt. Atque haec gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo a corruptione sua sanatus, etiam propitium deum habere se sentiat." Ähnlich im Jahre nachher. S. Erl. 63, 123. Dann Opp. exeg. lat., XIX, 109: „gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et justificans gratis per Christum". Vgl. auch Erl. 7², 179, wo er, wie anderwärts, leugnet, daß die Gnade eine Qualität oder ein Habitus in der Seele sei.

[3] S. I¹ 278, Anm. 2; S. 476, I² 267 ... wo Luther (nach seinem „System" ganz richtig) sagt, daß wir nur teilweisen Nachlaß erhalten.

[4] „Quaedam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam." De vera et falsa Poenitentia, c. 9, n. 24 (int. Opp. S. Augustini).

[5] So sagt er in seinen Annotationes in aliquot capita Matthaei (1538), Jen. Opp. lat., IV, 343: „Christianus non est in facto, sed in fieri." Wer ange-

Es bleibt somit wahr, was ich bereits früher[1] ausgesprochen habe: im „System" Luthers ist der Tod ein mächtigerer Erlöser als Christus. Im genannten System handelt es sich doch im tiefsten Grunde nur um die Erbsünde: „auf diese natürliche Sünde sieht Gott allein". Sie „ist die Erbsünde oder Natursünde, oder Personsünde, die rechte Hauptsünde. Sie wird nicht getan wie alle andere Sünde, sondern sie ist, sie lebt und tut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde- oder Zeitlang sündiget,[2] sondern wo und wie lang die Person ist, da ist auch Sünde",[3] d. i. bis zum Tode. Christus hat nur angefangen, sie auszufegen; aber er hat nicht vermocht, sie wegzunehmen. Erst der Tod nimmt die „Personsünde" völlig weg. Christus hat also weder die Sünde noch den Tod überwunden! Die Sünde, um die sich Gott allein kümmert, die Erbsünde, die Natur- und Personsünde, wird nur vom Tod überwunden!

C. Luthers erste Polemik gegen die Scholastiker. Er kennt nicht die Blütezeit der Scholastik.

Seeberg schreibt: „Wie wir wissen, hat Luther gründliche scholastische Studien getrieben."[4] Woher weiß das Seeberg? Ich weiß das Gegenteil davon. Seeberg bringt den Beweis: „besonders den Lombarden, Occam, d'Ailli, Biel hat er studiert." Also, diese vier Scholastiker, von denen drei dem Verfall der Scholastik angehören, studieren, heißt „gründliche scholastische Studien treiben"? Hätte doch Seeberg gründlichere Studien gemacht, er wäre zum Resultat gelangt, daß Luther am Scheideweg, und als er bereits seine ersten folgenschweren Lehrsätze

---

fangen hat Christ zu sein, „cogitet se nondum esse christianum, sed quaerere, ut fiat christianus". Also, nachdem Christus gekommen, muß man noch suchen, wie man Christ werden könne! Völlig in Übereinstimmung damit, daß Christus nicht die Sünde wegnimmt, und wir nicht Gerechtfertigte, sondern zu Rechtfertigende sind!

[1] S. oben I[1] 404; I[2] 438.

[2] Da leuchtet wieder der Satz durch: concupiscentia rea est.

[3] Erl. 10[2], 322.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 206. Ich bin weit entfernt, auf eine Stufe mit Seeberg die beiden verstorbenen Theologen Dieckhoff und Köstlin, „Doktor dreier Fakultäten", zu stellen. Sie stehen bedeutend unter ihm. Sie verwechseln in einemfort die Nominalisten mit den Scholastikern und schließlich mit der kirchlichen Lehre. Dieckhoff, der relativ besser Unterrichtete, auf den ich weiter unten zurückkommen werde, ging voraus, Köstlin folgte ihm blindlings nach. S. besonders des letzteren Luthers Theologie, 2. Aufl., I, 16 ff.

aufgestellt, sowie den Kampf gegen die Scholastiker begonnen hatte, nur ein Halbwisser, ein Halbgebildeter war; daß er sogar die Blütezeit der Scholastik, die des 13. Jahrhunderts, besonders den Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin, ja seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom nicht gekannt hat.

Allerdings stellt Luther sich später, als habe er Thomas und alle Scholastiker gelesen. Wie oft hat sich doch Luther in seinem Leben verstellt? Die protestantischen Theologen haben, wie anderwärts, so auch hier, jede Kritik, jede methodische Forschung beiseite gelassen. Wenn Luther später so oft gegen Thomas und Thomisten poltert, wie wir wiederholt gehört haben; wenn er Thomas von Aquin den „Born und die Grundsuppe aller Ketzerei, Irrtums und Vertilgung des Evangelii, wie seine Bücher beweisen",[1] nennt; wenn er, im Zusammenhange aufgefaßt, behauptet, er sei in Thomas und in anderen Scholastikern auferzogen worden;[2] wenn er nach seinem Geschwätz über die Skotisten, Thomisten, Albertisten u. s. w. sich dagegen verwahrt, daß man ihn die scholastische Theologie lehre, da er sie kenne und er froh sei, von ihr herausgerissen zu sein:[3] so nehmen die protestantischen Theologen Luther ganz ernst, sie glauben ihm aufs Wort, ohne jegliche Untersuchung.[4]

Haben sie doch nicht einmal an die Fragen gedacht: Hat Luther, ehe er biblicus und sententiarius wurde, einen gründlichen Schulunterricht in der Theologie erhalten? War er nicht eher Autodidakt, als methodisch gebildet? War er ferner in der Theologie in manchen

---

[1] Weim. XV, 184, zum J. 1524.

[2] So fasse ich die Stelle, Weim. VIII, 127 (Rationis Latomiae confutatio aus dem J. 1521) auf: „De Thoma Aquino, an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito, citius Bonaventuram crediturus beatum. Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae . . . Arbitror igitur et mihi non esse penitus crassum in rebus istis iudicium, qui educatus in eis sim et coaetaneorum doctissimorum ingenia expertus, optima istius generis scripta contemplatus". . .

[3] Operat. in Psalmos, Weim. V, 22 (1519): „Scio, quid mihi fecerit scholastica theologia; scio rursum, quid ei debeam: gaudeo me erutum, et gratias ago Christo domino meo. Non est quod me doceant eam: novi eam; nec quod concilient mihi eam: nolo eam."

[4] Und erst die Epigonen! Der Hilfsprediger und Lizentiat A. Lichtenstein gab jüngst mit einem Geleitschein des Superintendenten in Magdeburg ein armseliges Schriftchen heraus: Paulus und Luther (Leipzig 1903). S. 38 schreibt er: „Zudem trieb Luther die anstrengendsten theologischen Studien, natürlich in scholastischem Sinne; namentlich Thomas — merkwürdig, daß mithin der ‚Normaltheolog' so manches zur Bildung dieses ‚Erzketzers' beigetragen hat!" Arme Worte!

Punkten, besonders in der Gnadenlehre, nicht schon vom Anfange an eher Eklektiker als Skotist oder Occamist, wie mehrere auch von seinen Ordensgenossen im 14. Jahrhundert? Hielt er sich hierin von jeher nicht mehr an die Augustinischen, in den Sentenzen des Lombardus niedergelegten Ideen, als an Systeme? Blieb er aber nicht trotzdem im Grunde ein Occamist?

An dieser Stelle kann es sich nur um die Erörterung der Frage handeln: hat Luther in den Jahren 1515—1516 die Blütezeit der Scholastik gekannt?[1] Ich knüpfe die Lösung der Frage an die Untersuchung über Luthers Polemik gegen die Scholastiker in seinem Kommentar zum Römerbrief.

Bereits im vorigen Paragraphen[2] wurde von mir bemerkt, daß Luther im Zusammenhang mit seiner Entdeckung eine eigentliche Polemik gegen die Scholastiker erst in diesem Kommentar beginnt, und zwar bereits 1515. Wie in der späteren Polemik nach seinem Abfalle, so zeigt sich schon in der frühesten sowohl sein unehrliches Verfahren, als seine Ignoranz, letztere naturgemäß in früherer Zeit mehr, als später, während die Unehrlichkeit immer mehr zunahm.

Ich beginne mit jenem Punkte, den wir soeben verlassen haben, nämlich mit der Erbsünde.

a. Erster Vorwurf, betreffs der Erbsünde und Gerechtigkeit.

Im vorausgehenden haben wir mit dem von Luther den Scholastikern schon 1515 gemachten Vorwurf begonnen, daß sie träumten, die Sünde werde in der Taufe ganz weggenommen. Es ist der erste Vorwurf, den Luther ihnen macht, und er kommt im 5. Kapitel des Römerbriefes weitläufiger darauf zurück, und zwar so, daß wir über den Sinn desselben nicht im Zweifel bleiben. Er fragt dort:[3] „Was ist also die Erbsünde?"

[1] Hier ist natürlich nicht von mystischen oder asketischen Traktaten die Rede.

[2] S. oben S. 476, Anm. 3.

[3] Römerbrief, fol. 166[b]: Quid ergo nunc est peccatum originale? Primo: Secundum subtilitates Scholasticorum Theologorum est privatio seu carentia iustitiae originalis. Iustitia autem secundum eos est in voluntate tantum subiective: ergo et privatio eius opposita, quia scilicet est in praedicamento qualitatis, secundum logicam et metaphysicam. — Secundo autem, secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Christo Jesu, est non tantum privatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium, tam corporis quam animae, ac totius hominis interioris et exterioris; insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad

Er antwortet: „Erstens, nach den Subtilitäten der scholastischen Theologen ist sie die Beraubung oder das Entblößtsein von der ursprünglichen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist aber nach ihnen nur im Willen als ihrem Subjekte: also auch die Beraubung derselben, weil sie im Prädikament der Qualität ist nach der Logik und Metaphysik."

Die Kritik der Lutherschen Darstellung des scholastischen Begriffes von der Erbsünde einstweilen aufschiebend, bemerke ich: Luthers Ausspruch über das Subjekt der Urgerechtigkeit und deshalb auch der Erbsünde nach den Scholastikern beweist, daß er Thomas und die ganze thomistische Schule bis zu ihm hin, d. i. bis zu Koellin und Cajetan, im Jahre 1512 und 1514, ja seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom, nicht gekannt hat. Nur nach der Scotistenschule und manchen Nominalisten hat Luther recht; nach Thomas jedoch und seiner Schule, sowie nach Ägyd von Rom und anderen ist das Subjekt der Urgerechtigkeit das Wesen der Seele und somit auch das der Erbsünde.[1] Nach ihnen ist auch die formale Gerechtigkeit, d. i. der Habitus der heiligmachenden Gnade, zuerst im Wesen der Seele und dann erst im Willen, was Luther ebenfalls nicht wußte, infolge dessen er alle Scholastiker durcheinander

---

malum. Sicut ps. 13. scriptum est: Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt. Et Gen. 8: sensus enim et cogitatio cordis humani ad malum proni sunt. Non enim istam privationem tantum Deus odit et imputat (sicut multi peccatum suum obliti et non agnoscentes), sed universam ipsam concupiscentiam, qua fit, ut inobedientes simus huic mandato: Non concupisces. Sicut apost. infra 7. cap. clarissime disputat. Hoc enim praeceptum ostendit nobis peccatum. Sicut apostolus ait: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: Non concupisces. Igitur sicut antiqui Patres sancti recte dixerunt, peccatum illud originis est ipse fomes, lex carnis, lex membrorum, languor naturae, tyrannus, morbus originis etc. Est enim simile cum aegroto, cuius aegritudo mortalis non tantum est unius membri privata sanitas, sed ultra sanitatem omnium membrorum privatam debilitatio omnium sensuum et virium. Insuper nausea eorum quae salubria sunt, et cupiditas eorum quae noxia sunt. Ista ergo est hidra illa multiceps, monstrum nimis pertinax, cum quo pugnamus in terra huius vitae usque ad mortem. Hic cerberus latrator incompescibilis, et Antaeus in terra dimissus insuperabilis. Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo: Beatus vir, ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus Theologus."

[1] Thomas, 1. 2., qu. 83, a. 2. De malo, qu. 4, a. 4; 2. Sent., dist. 31, qu. 2, a. 1. Ich zitiere nur noch Capreolus, 2. Sent., dist. 31, conclusio 2ª; Koellin, Expositio in Primam secundae Angelici doctoris (Coloniae 1512) in 1. 2., qu. 83; Aegydius Romanus, Super 2° libro Sentent. (Venetiis 1482), dist. 30, fol. A 1ᵇ und A 2.

wirft.[1] Thomas, Ägyd und ihre Schüler lehrten so, da nach ihnen Gnade und Liebe zwei von einander verschiedene Habitus sind, von denen ersterer das Wesen, letzterer den Willen der Seele zum Subjekte hat: Luther wußte dies nicht und schrieb „dem Papst mit seinen Scholastikern" zu, daß „er die Gnade Liebe nenne" u. s. w.[2] Wenn Luther ferner darauf gegen die Scholastiker bemerkt: „Die Erbsünde ist also nicht bloß die Beraubung der Qualität im Willen", so trifft dieser Vorwurf höchstens einen Teil der Scholastiker.

Hat aber Luther die Scholastiker hier überhaupt richtig aufgefaßt oder auffassen wollen? Nein! Wir haben bereits früher einmal gesehen, daß Luther den scholastischen Theologen den Vorwurf macht, sie sprächen nach Art des Aristoteles in seiner Ethik, welcher die Sünden und die Gerechtigkeit in die Werke verlegte, und deren Setzung und Beraubung ebenfalls.[3] Luther schiebt also den Scholastikern die Verwechslung der natürlichen Tugend der Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit, durch die wir vor Gott gerecht werden, unter. Dies tut er schon wiederholt im Kommentar zum Römerbrief, also 1515—1516, wenngleich er nicht immer die Scholastiker nennt.[4] Wir verstehen nun auch, was er unmittelbar vorher sagt: „Es ist ein Irrtum, daß dieses Übel (die Concupiszenz) durch Werke könne geheilt werden, da die Erfahrung lehrt, daß, wie sehr wir auch gut handeln, jene Begierlichkeit zum Bösen bleibt . . . Nur der Barmherzigkeit Gottes ist es zuzuschreiben, daß sie nicht als Sünde angerechnet wird".[5] Luther setzt hier seine Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung der von ihm verzerrten scholastischen Lehre von der Rechtfertigung durch die Werke

---

[1] S. In Gal., I, 192, am Schlusse dieses Absatzes C.

[2] Ibid., p. 211 f.: „Papa cum suis scholasticis doctoribus . . . gratiam vocat dilectionem". Nur aus dieser Ignoranz ist es zu erklären, wenn er 1517 im Kommentar zum Hebräerbrief schreibt: „gratia, quam vocant scholastici doctores iustificantem seu fidem formatam, in Scripturis vocatur iustitia Dei (fol. 107).

[3] Fol. 144: „Illi (theologi scholastici) sunt locuti ad modum Aristotelis in Ethicis, qui peccata et iustitiam collocavit in opera, et eorum positionem et privationem similiter." S. oben S. 482.

[4] So auch anderwärts zur Zeit der Abfassung des Kommentars zum Römerbrief, z. B. Weim. I, 84: „Iustitia enim Dei est, quando iusti sumus ex Deo iustificante et imputante, quae iustitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, charitate. Non enim qui iusta operatur, iustus est, ut Aristoteles ait, neque operando iusta et dicimur iusti, sed credendo et sperando in Deum". Vgl. Enders I, 64; zum J. 1517 Weim. I, 226.

[5] Fol. 143 b. S. oben S. 471 ff.

entgegen; er will sagen: „Schauet, trotz der Rechtfertigung durch die Werke bleibt die Sünde." Es ist ein kapitaler Trugschluß!

Im Handumdrehen schiebt er auch oben den Scholastikern diese Lehre unter; er spricht, nachdem er die scholastische Definition der Erbsünde gebracht, nur mehr von Einer Gerechtigkeit, welche als Qualität den Willen zum Subjekt hat, von jener sittlichen Tugend der Gerechtigkeit, welche man nach Aristotelischer Lehre durch Werke erreichen könne. Luther kennt nämlich hier nur zweierlei Gerechtigkeit: diese, welche er den Scholastikern aufbürdet und die er auch Gerechtigkeit „der Philosophen und Juristen" nennt, „welche sie als Qualität der Seele bestimmen", und die der hl. Schrift, „welche mehr von der Imputation Gottes, als vom Sein des Dinges abhängt; denn nur jener hat die Gerechtigkeit, nicht wer nur die Qualität hat (im Gegenteil ist dieser durchaus Sünder und ungerecht), sondern den Gott ... barmherzig ansieht als Gerechten".[1]

Dies ergibt sich auch aus einer späteren Stelle des Kommentars: „Durch keine Werke, keine Weisheit, kein Bemühen und Studieren, aber auch nicht durch Reichtümer und Ehren gelangt man zur Gerechtigkeit, obgleich nun viele durch Darbringung von zwei Pfennig sich Ablaß von den Sünden versprechen. Deshalb wollen auch viele sich selbst als gerecht erscheinen, weil sie viel wissen, lesen, lehren, oder weil sie in einer hohen Würde und im heiligen Dienste sind. Aber neu ist diese Erwerbung der Gerechtigkeit (von welcher der Apostel Röm. 10, 10 spricht: so man von Herzen glaubt, wird man gerecht) gegen und über Aristoteles, nach welchem durch wiederholte Übung zumeist äußerer Akte die Gerechtigkeit entsteht; es ist aber die zivile Gerechtigkeit, d. i. die vor Gott verworfen ist. Die wahre Gerechtigkeit entsteht also durch Glauben aus ganzem Herzen an die Worte Gottes." Luther verwirft dann die Einteilung der Gerechtigkeit in distributiva, commutativa und generalis durch Aristoteles; nur die Blindheit des Geistes sei daran schuld, denn

---

[1] Fol. 152: „Iustitia et iniustitia multum aliter quam philosophi et juristae accipiunt, in Scriptura accipitur. Patet, quia illi qualitatem asserunt animae etc. Sed iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Ille enim habet iustitiam, non qui qualitatem solam habet (immo ille peccator est omnino et iniustus), sed quem Deus propter confessionem iniustitiae suae et implorationem iustitiae Dei, misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi".

„in der Gerechtigkeit Gottes sei der Mensch jedem verpflichtet, denn er ist allen schuldig".[1]

Diese Auslassungen beweisen zur Genüge, daß Luther überall nur zivile, nur aristotelische Gerechtigkeit entdeckte, davon nicht zu sprechen, daß er sich mit seiner Äußerung über den Ablaß ein Armutszeugnis ausstellte.

Im Jahre nachher (1517) versteigt er sich geradezu zur Behauptung, daß „die Tugenden aller Philosophen, ja aller Menschen, sei es der Juristen, sei es der Theologen, dem Scheine nach Tugenden, in Wahrheit aber vitia seien,"[2] und er berührt dann wieder die justitia distributiva usw.

Hätte Luther „gründliche scholastische Studien getrieben", so würde er bemerkt haben, daß er völlig auf dem verkehrten Wege war. Einzelne Mißbräuche im Volke oder im Ordensleben und überhaupt in der Praxis beschäftigen uns hier nicht. Wir haben bei Erörterung von Luthers Vorwurf, daß die Scholastiker betreffs der Sünde und Gerechtigkeit nach Art des Aristoteles sprechen, bereits gesehen, daß Thomas genau zwischen der zivilen Tugend der Gerechtigkeit und der eingegossenen Gerechtigkeit im Akte der Rechtfertigung unter-

---

[1] Römerbrief, fol. 233 b, über „Corde enim creditur ad iustitiam", schreibt Luther: „Quasi dicat: nullis operibus, nulla sapientia, nullis studiis, sed neque divitiis aut honoribus pervenitur ad iustitiam; licet multi nunc, oblatis duobus obolis, peccatorum indulgentiam sibi promittant. Et multi ideo iusti volunt sibi videri, quod multa sciunt, legunt, docent, aut quod sublimi dignitate fulgent et sacris ministrent. Verum nova est haec acquisitio iustitiae contra vel supra Aristotelem, quasi (Hs. qui) ex actibus puta maxime exterioribus frequenter actis producatur iustitia, sed iustitia politica, id est coram Deo reproba. Vera itaque iustitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, ut supra, 4: Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Quod autem iustitia Philosophi ita dispertitur, in distributivam et commutativam, deinde et generalem, venit ex coecitate mentis, seu ex humana sapientia, in temporalibus tantum intenta secundum rationem tractandis. Scilicet ubi potest fieri, ut aliquis nulli, alius paucis, alius multis debeat et communicet. Verum in iustitia Dei homo nulli non debet, quia factus est omnium reus. Offenso enim Creatori debet gloriam et innocentiam suam; creaturae vero bonum usum, et cooperationem servitutis Dei. Ideo non solvit, nisi iis omnibus subiectus humiliet se in novissimum locum", etc. Wie Luther bald nachher das Beispiel davon gegeben, ist männiglich bekannt.

[2] Kommentar zum Hebräerbrief, fol. 75 b: „Consequens est, quod omnium philosophorum virtutes, immo omnium hominum, sive Juristarum, sive Theologorum, specie (Hs. speciem) quidem sunt virtutes, revera autem vitia". Luther machte all seine Aufstellungen mit völliger Willkür, ohne zu untersuchen (er will es auch nicht), ob sie stimmen, oder nicht stimmen.

eidet.[1] Wie wenn er Luthers plumpen, willkürlichen Vorwurf voraus-
ehen hätte, lehrt er zugleich, daß aus wiederholter Übung äußerer
erke allerdings ein innerer Habitus entstehe, infolge dessen der Mensch
sponiert wird, gut zu handeln, wie Aristoteles in der Ethik lehre;
ber das trifft nur bezüglich der menschlichen Ge-
chtigkeit zu, durch die der Mensch zum menschlichen Guten ge-
dnet wird; nur der Habitus dieser Gerechtigkeit kann durch mensch-
he Werke erworben werden. Doch die Gerechtigkeit, welche
uhm hat vor Gott, ist zum göttlichen Guten geordnet, nämlich
r künftigen Glorie, welche die menschliche Kraft übersteigt . . . Des-
alb stehen die Werke des Menschen in keinem Verhältnis,
n den Habitus dieser Gerechtigkeit zu bewirken, sondern
muß das Herz des Menschen vorerst innerlich gerecht-
rtigt werden, auf daß er Werke wirke im Verhältnis
r ewigen Glorie."[2] Dies spricht bereits vorher die dazumal
kannteste Glosse zum Römerbrief, die des Petrus Lombardus, völlig
utlich aus.[3]

---

[1] S. oben S. 482, Anm. 1.

[2] Thomas In ep. S. Pauli ad Rom., lect. 1. Über 4, 2: „Si Abraham ex
eribus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum", schreibt er:
otest obici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus,
. quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum,
in bonis operibus delectatur, ut Philosophus docet in 2 Eth. Sed dicendum
, quod hoc habet locum in justitia humana, per quam scil. homo ordinatur ad
num humanum. Hujus enim justitiae habitus per opera humana potest acquiri.
d justitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scil.
turae gloriae, quae facultatem humanam excedit, sec. illud 1. Cor. 2: in cor
minis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Et ideo opera homi-
non sunt proportionata ad huius justitiae habitum causandum, sed oportet
rius justificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat pro-
ortionata divinae gloriae."

[3] In Rom. 3, 27: „Non enim ex operibus est justitia, sed ipsa sunt
justitia, ideoque non justitiam operum, sed opera justitiae dicimus". In der Theorie hatte Luther selbst früher, als er noch unbefangener arbeitete, die Übereinstimmung aller in diesem Punkt ausgesprochen, indem er 1514 in seiner Psalmenerklärung als Regel anerkennt: „Nos iusti non sumus ex operibus, sed opera iusta a nobis primo iustis" (Weim., IV, 113). Da aber seine Praxis mit seiner Theorie nicht übereinstimmte, letztere rein äußerlich war und nicht zugleich aus dem Leben stammte, glaubte er nach seinem Falle eine neue, den Scholastikern bisher unbekannte Entdeckung gemacht zu haben mit dem Satze, daß die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, eine andere sei, als die zivile Gerechtigkeit. So etwas kommt öfters vor.

Luther hätte ersehen können, daß auch nach seinem Ordenslehrer Ägyd von Rom die übernatürliche Gerechtigkeit und die sittliche Tugend nur aequivoce Gerechtigkeit genannt werden, d. h. sie tragen denselben Namen, haben aber verschiedenen Sinn.[1] Hierin weichen im wesentlichen auch die Scotisten und die Nominalisten von der Thomistenschule nicht ab,[2] obgleich sich Unterschiede in ihrer Lehre über die übernatürlichen Habitus, sowie über die Vorbereitung zur Erreichung dieser übernatürlichen Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung, zeigen.[2]

Mit welchen Worten soll Luthers Gebahren gekennzeichnet werden? Die protestantischen Theologen stehen vor der Alternative: Entweder war der Vater der „evangelischen Reformation" ein großer Ignorant, oder er war nicht ehrlich. Wollen sie meine Überzeugung wissen, so ist sie diese: Er war beides. Später, nach seinem Abfalle, trieb er es ja noch ärger; da ließ er die rechtfertigende Gnade der Katholiken bald in den Gelübden, bald im Habit, bald im Strick, bald im Fasten, bald im Kasteien bestehen, und die protestantischen Theologen schreiben es ihm nach!

Kommen wir jedoch wieder auf das zurück, was ich anfangs auf grund von Luthers Äußerungen ausgesprochen habe, daß gerade er, ehe er seine „Entdeckungen" gemacht hatte, nur die natürliche Gerechtigkeit anstrebte, um vor Gott, wie mit Tugenden geschmückt, erscheinen zu können;

---

[1] In 2. Sentent., dist. 30: „Si dicatur, quod iustitia fundatur in potentia, i. e. in voluntate, dicemus, quod equivoce hic et ibi accipitur iustitia. Habebat enim se illa originalis iustitia sicut nunc se habet gratia, que est in anima... Oportet quod equivoce accipiatur hic et ibi iustitia". Die rechtfertigende Gnade ist nämlich dasselbe was die Urgerechtigkeit war, insoferne eben die erste Aufgabe beider ist, den Menschen Gott wohlgefällig und zum Erben des Himmels zu machen. Die sittliche Tugend der Gerechtigkeit ist also von jener verschieden.

[2] Selbst Occam schreibt Super Sentent., II, qu. 26, es scheine, „quod iustitia originalis dicat aliquid absolutum superadditum puris naturalibus", weil die Erbsünde „de facto est sola carentia iusticie originalis, cum debito habendi eam". Biel spricht in 2. Sent., dist. 30, qu. 1, concl. 3, deutlich vom donum supernaturale. Dasselbe taten sie hinsichtlich der gratia sanctificans oder der charitas, die uns gerecht macht. Ibid., dist. 26, qu. un., a. 2, et 3. Sehr trügerisch spricht Luther In Gal. I, 188 f., wo er den Unterschied macht zwischen den Scholastikern, welche den eingegossenen Habitus der heiligmachenden Gnade oder der Liebe als die formale Gerechtigkeit auffassen, und Scotus und Occam, welche behaupteten, „man habe jener eingegossenen Liebe, um die Gnade zu erlangen, nicht nötig, sondern der Mensch könne aus seinen rein natürlichen Kräften die Liebe Gottes über alles erwecken". Haben sie also tatsächlich im Unterschied von den anderen die formale Gerechtigkeit nicht in den eingegossenen Habitus verlegt?

er kannte in der Praxis nur die Gerechtigkeit, die man durch Werke erwirbt, nicht die Gerechtigkeit des Glaubens. Wer hatte ihn seine Praxis gelehrt? Weder die Kirche, noch sein Ordenslehrer, noch die gesunde Scholastik, noch seine eigene frühere Lehre.

Übrigens muß Luther, ohne zu wollen, im Widerspruch mit seinen Ausführungen, der Wahrheit Zeugnis geben. Am Schlusse des 4. Kapitels, nachdem er erwähnt, daß uns Christus durch seine Auferstehung die Gerechtigkeit gebracht und nachdem er den bemerkenswerten Ausspruch getan: „Christi Auferstehung ist nicht nur ein Sakrament unserer Gerechtigkeit, sondern sie bewirkt sie auch in uns, wenn wir sie glauben", schließt er: „Dies Ganze gilt den scholastischen Theologen als eine Veränderung: die Austreibung der Sünde, und die Eingießung der Gnade."[1] Etwas Ähnliches haben wir bereits oben gehört.[2] Aber was bewirkt denn die Eingießung der Gnade? Nicht die Aristotelische Gerechtigkeit, sondern jene, die Ruhm hat vor Gott, die vor ihm gilt. Luther fiel mit obigem Zugeständnis scheinbar aus seiner Rolle; doch damit beschäftigen wir uns weiter unten.[3]

Luther fährt an der oben[4] angeführten Stelle fort, und zwar indem er gegen die Scholastiker den wahren Begriff der Erbsünde darstellen will: „Die Erbsünde ist zweitens nach dem Apostel und dem einfachen Sinn in Christo Jesu nicht bloß die Beraubung der Qualität im Willen, auch nicht bloß die Beraubung des Lichtes im Verstande, der Kraft im Gedächtnis,[5] sondern die völlige Beraubung der ganzen Richtung und des Vermögens aller Kräfte, sowohl des Körpers als der Seele, und des ganzen inneren und äußeren Menschen;[6] überdies die Geneigtheit

[1] Fol. 158.

[2] S. S. 443. Und das gesteht er selbst sonst öfters zu, und läßt die Scholastiker die Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Gerechtigkeit machen.

[3] S. Paragraph 5, Absatz E, Unterabtlg. c.

[4] S. S. 524 f., Anm. 3.

[5] Diese drei, „infirmitas in memoria, coecitas in intellectu, concupiscentia sive inordinatio in voluntate" nennt er noch in seiner Psalmenerklärung, Weim. III, 449, „reliquiae peccati originalis, etiam dimissi in baptismo". „Dimissi" wird hier im eigentlichen Sinne genommen, nämlich: „Christus tollit (im Sinn von wegnehmen) reatum peccati"; die reliquiae bleiben allerdings bis zum Lebensende. Weim. III, 231. Es ist noch derselbe Gedanke, wie in seinen Glossen zu den Sentenzen: „In baptizatis aufertur culpa, sed non poena originalis peccati". Weim. IX, 74.

[6] Er mußte dies sagen, da nach ihm die Urgerechtigkeit, deren man durch die Erbsünde beraubt wurde, zur Natur des ersten Menschen gehörte. Die Nachkommen Adams sind also nicht mehr integri in naturalibus. S. S. 514.

selbst zum Bösen, der Ekel am Guten; der Widerwille gegen das Licht und die Weisheit, dagegen die Liebe zum Irrtum und zur Finsternis; die Flucht und der Abscheu vor den guten Werken, der Lauf aber zum Schlechten."

Gegen welche Scholastiker spricht hier Luther? Im Zusammenhange mit dem früheren ergibt sich: überhaupt gegen die scholastischen Theologen. Und was wirft er ihnen vor? Wieder im Zusammenhange: sie hätten die Erbsünde nur in die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, in die Beraubung der Qualität gelegt, während ihnen der eigentliche Begriff derselben, wie wir ihn beim Apostel finden, abgegangen sei. Daraus folgt aber, daß Luther weder Thomas noch seine Schule gekannt hat. Nach ihnen „bleiben" infolge der Beraubung der Urgerechtigkeit, die alles zusammenhielt, „alle Kräfte der Seele jener ihnen eigentümlichen Ordnung, wodurch sie naturgemäß zur Tugend hingerichtet sind, gleichsam entsetzt. Und eben diese Entsetzung heißt man die Verwundung der Natur."[1] Weil nun diese Unordnung, diese Entsetzung eine Folge der Beraubung der Urgerechtigkeit ist, gehört sie zur Erbsünde, sie ist das Materiale derselben.[2]

Luther hätte aus Thomas ersehen können, daß dasselbe auch nach Wegnahme der Erbsünde „bleibe", wie wir soeben gehört haben; Vernunft, Wille, die Kraft des zornmütigen Strebens und die begehrende

---

[1] 1. 2, qu. 85, a. 3: „Dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur." [Durch die Beschränkung quodammodo beugt aber Thomas klug jener Übertreibung vor, die Luther und andere begingen, indem sie dem gefallenen Menschen allen Zug zum Guten absprechen. Auch nicht einmal der gefallene Mensch ist „radikal böse", wie Kant meint, geschweige denn, daß das Böse die Substanz der Menschen geworden sei, wie Flacius Illyricus lehrt. Auch jetzt noch trägt der Mensch in sich eine „inclinatio naturalis" zum Wahren und zum Guten, wie Thomas so oft hervorhebt (1. q. 19, a. 10. u. o.). Wie wichtig und folgenreich dieser Satz ist, darüber s. Weiß, Apologie des Christentums I[4] 261. ff. 790. D. H.]

[2] 1. 2., qu. 82, a. 3: „Privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale". Das hat Luther an anderen Stellen den Scholastikern sogar zugegeben, vgl. z. B. Weim. II, 414 f. zum J. 1519.

Kraft sind verwundet.[1] Luther hätte auch aus Thomas, der die Verwüstung der Natur nicht in dem Grade annahm, wie er, lernen können, worin der Grund seiner Übertreibung liege: „Da die Hinneigung zum Guten der Tugend in einem jeden vermindert wird durch die persönliche aktuelle Sünde, so folgen diese Wunden auch aus einer jeden dieser letzteren Sünden. Die Vernunft wird stumpf besonders in bezug auf das Handeln; der Wille hart für das Gute; eine größere Schwierigkeit, gut zu handeln, nimmt zu; die Begierlichkeit entbrennt mehr und mehr." Die Neigung zur Sünde wächst fortwährend durch wiederholtes Sündigen.[2] Thomas will sagen: Durch die Gewohnheit des Sündigens wird der durch die Erbsünde in uns geschaffene Zustand immer ärger, immer wüster, so daß nach und nach eine völlige Hinneigung zum Bösen eintritt. Wehe, wenn dazu auch noch der Anstoß der Versuchung kommt; sie vergrößert und verschlimmert nur den schlechten Zustand, wie Luther selbst gesteht.[3]

Aber Luther fand doch Gewährsmänner für seine Ansicht: „die alten hl. Väter". Jawohl, es sahen viele von ihnen im fomes u. s. w. die Erbsünde; alle, nicht bloß einige, lehrten, der fomes, die lex carnis, lex membrorum, languor naturae, der tyrannus bleibe. Aber keiner sagte, daß nach der Taufe die Erbsünde als Schuld bleibe. Und doch kommt es hier nur darauf an. Hat Luther dies nicht gesehen?

Doch, Einen hat er gefunden, der ganz mit ihm übereinstimmt — wenigstens nach seiner Aussage. Und der wäre? Luther schreibt, nachdem er noch den fomes als den unbezähmbaren Cerberus, als den unbesiegbaren Antäos dargestellt: „Ich habe bei niemand noch eine so klare Auseinandersetzung über die Erbsünde gefunden, als bei Gerhard Groote in seinem Traktätchen Beatus vir, wo er nicht als unbesonnener Philosoph, sondern als gesunder Theologe spricht."

Dies ist sehr bezeichnend; denn hätte Luther Thomas gekannt, so würde er entdeckt haben, daß Gerhard von Zütphen (nicht

[1] 1. 2., qu. 85, a. 3: „In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis, in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae."

[2] Ibid., und ad 1.

[3] Römerbrief, fol. 159 b: „Qualia et qualem invenit tribulatio, talia et talem magis facit, ut si est carnalis et infirmus, caecus, malus, iracundus, superbus etc., tentatione veniente fit carnalior, infirmior, peior, iracundior, superbior etc. Luther verstand es ausgezeichnet, sich selbst zu konterfeien.

Gerhard Groote, wie man früher annahm) — nur auf thomistischen Prinzipien aufbaut.[1] Nach Gerhard besteht das Formale der Erbsünde, wenn man seine Schrift aufmerksam liest, ebenfalls in der Beraubung, im Verlust der Urgerechtigkeit; das, was Luther die Erbsünde nennt, ist bei ihm nur Folge, die er bloß ausführlicher beschreibt als Thomas, weil seine Schrift für den praktischen Gebrauch berechnet war. Groote bedient sich sogar der Ausdrücke des hl. Thomas. Mit der ganzen Kirche bekennt er zugleich, daß nach der Taufe diese Unordnung der Kräfte, diese lex carnis, keine Schuld mehr sei, trotzdem uns dieselbe geblieben ist,[2] worin er wieder mit Thomas übereinstimmt, aber auch mit

[1] Es handelt sich um den Tractatus de spiritualibus ascensionibus, welcher mit Beatus vir beginnt. S. oben S. 524, Anm. 8. Luther kannte denselben schon bei Abfassung seiner Psalmenerklärung. Ich benütze eine alte Ausgabe s. l. et a. Vgl. auch Max. Bibl. Vet. Patr., t. XXVI, p. 258 sqq.

[2] Ibid. c. 3: „... Coinquinati fuimus originali culpa, sed et collisi et confracti, et in omnibus viribus et potentiis animae optime, ut praemissum est, dispositis, graviter vulnerati. Amissa etenim justitia originali ipso casu et justo Dei judicio, ipsae vires et affectiones a suo statu prolapsae, diminutae sunt pariter et deordinatae, non autem omnino destructae, sed contrario modo se habentes, quam prius habuerunt, sibi invicem motibus suis et impulsibus contrariantes et repugnantes. Si quidem ut quotidie, ne dicam continuo, experiris, nisi totus insensibilis sis, ipsa sensualitas, vis scilicet concupiscibilis et irascibilis voluntati sunt rebelles et contrariae, sed et ipsa voluntas, quamvis non semper, frequenter tamen agit contra rationem. Unde contigit, ut nunc istae vires et affectus longe aliter movent quam a Deo fuerunt institutae, pronae ad malum, et proclives semper ad illicitum concupiscendum. Siquidem ratio ipsa caeca facta, erronea et obtusa, saepe falsa pro veris recipit, frequenter inutilibus et curiosis se involvit. Voluntas facta est curva, saepe deteriora eligit, carnalia diligit, spiritualia et coelestia vilipendit. Vis autem concupiscibilis destituta est quodammodo et prolapsa in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et carnales voluptates, id est gulam, luxuriam et avaritiam. Irascibilis vero deordinata est et prolapsa in superbiam vitae et gloriam mundanam. Spes non sperat de Deo, sed vel in divitiis vel in propriis meritis, vel sperat plus vel minus justo. Tristamur de amissione divitiarum, et de despectu mundi; gaudemus de gula, et luxuria. Irascimur fratri. Breviter: ex amissione originalis justitiae omnes affectiones pronae sunt in malum ab adolescentia, imo a conceptione sua. Nam ipsa anima ex carne concupiscibiliter concepta contrahit fomitem et concupiscentiarum inclinationem ad malum. Sane Christus morte sua pretiosissima a culpa originali nos redemit, ut hujusmodi virium destitutio vel lex carnis jam non sit culpa, cum ad eam non habendam non obligamur, ne sit damnatio aliqua his qui sunt in Christo Jesu: sed in pristinum statum rectitudinis nequaquam nos restituit, nec vires animae reformavit, sed ad nostrum exercitium et meritum nobis eas reliquit per sancta exercitia reformandas."

allen gesunden Theologen, die, wie z. B. Luthers Ordenslehrer, Ägyd von Rom, lehren: „Wir werden durch die Taufe von der Erbsünde befreit, aber nicht so, daß uns die Urgerechtigkeit zurückgegeben würde.“[1]

Gerhard stimmt auch darin mit Thomas überein, daß nach ihm der Mensch durch fortwährendes Einwilligen in die Begierden schlammig und klebrig und an das Niedrige gleichsam gebunden gehalten werde.[2] Und gerade diesen Menschen hat Groote in seinem Schriftchen vorzüglich im Auge, wie sich auch aus der von ihm angestellten Gewissenserforschung ergibt.[3] Das hat Luther verführt; denn, wie ich schon oft bemerkt habe, war gerade dies Luthers Zustand, der ihn bewog, seine starke Begierlichkeit mit der bleibenden Erbsünde zu identifizieren.

Luther hat auch bei dieser Auseinandersetzung Thomas oder irgend einen Scholastiker des 13. Jahrhunderts nicht gekannt. Ja, er berücksichtigte nicht einmal Scotus, den er hie und da eingesehen hatte. Luthers Handbuch in jener Zeit war des Occamisten Gabriel Biel Kommentar zu den Sentenzen, und gegen diesen hinsichtlich der Folgen der Erbsünde, die sich nach ihm nur in den niederen Kräften zeigten, aufzutreten, war Luther teilweise im Recht.[4] Aber er war völlig im Unrecht,

[1] Ägyd v. Rom, a. a. O.: „Absolvimur ergo per baptismum ab originali peccato, non quod nobis restituatur originalis iustitia.“ Wir werden nämlich durch die heiligmachende Gnade nur Gott wohlgefällig und vor ihm gerecht gemacht; aber sie hat nicht wie jene die Aufgabe, die Unordnung der Kräfte unmittelbar aufzuheben. Deshalb in 2. Sent. (Venetiis 1482), dist. 28, a. 2, qu. 2: „per gratiam restituitur nobis innocentia, non autem restituitur originalis iustitia; sumus enim propter sensualitatem tantae pronitatis ad peccandum, quod non sufficit ad vitandum peccatum mortale, quod Deus nos regat, sed oportet quod totaliter moveat, ducat et agat.“

[2] Tract. de spirit. ascensionibus, c. 4.

[3] Ibid., c. 6—8.

[4] Den Occamisten zufolge sind, allgemein zu sprechen, Vernunft und Wille nach der Erbsünde fast geblieben wie vorher; das war eine notwendige Folge von ihrer Lehre, daß die Kräfte von der Seele nicht verschieden seien, die Seele sei nicht wirksam durch von ihr selbst verschiedene Kräfte, sondern unmittelbar durch sich selber. Darum sagt Biel 2. Sent., dist. 30, qu. 2, ad dub. 4. (ed. Brixiae, 1574, fol. 152): „Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a Deo acceptam potest se conformare rectae rationi. Haec autem rectitudo secum compatitur rebellionem inferiorum potentiarum. Nec eam consequuntur effectus supradicti: tranquillitas animae, et potentiarum omnimoda concordia. Ideo praeter voluntatis libertatem oportet ponere iustitiam originalem, quae tollitur per peccatum. Rectitudo autem naturalis voluntatis, eius scilicet libertas, non corrumpitur per peccatum: illa enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis. Et in

die Lehre der Occamisten allen Scholastikern, die er zum geringsten Teil kannte, aufzubürden. Er schreibt dem „ganzen Papsttum“ und „allen Schulen der Sophisten“, ja „dem Papst mit seiner Kirche“ zu, daß sie das Verderben nur im niederen Teile, nicht aber auch im oberen, in der Vernunft, erblickten.[1]

Damit ist es aber noch gar nicht genug. Luther war fähig, den Occamismus bezüglich jenes Punktes anzugreifen; aber er war unfähig, ihn zu verbessern, ihm die richtige These gegenüberzustellen; dazu fehlte ihm vor allem die Vorbildung in einer gesunden Theologie. Luther war doch eigentlich nur ein theologischer Halbwisser; und unglücklicherweise war jene Hälfte, die er kannte, gerade jene, die ungesund war, die er bekämpfen mußte. Und warum bekämpfte er sie? Auf grund seiner inneren Erfahrung. Diese sagte ihm, daß das Verderben im Menschen größer ist, als jene annahmen, und die höheren Kräfte nicht auszunehmen sind. Aber, weil er jeder gesunden Theologie ermangelte und sich nur auf die aus seinem selbstverschuldeten Zustand gewonnene Beobachtung verließ, fiel er in das andere Extrem: er machte das innere Verderben so ungeheuer, daß er es mit der Erbsünde selbst identifizierte. Damit hatte er weit schlimmer gefehlt, als die Occamisten; er geriet zugleich in Widerspruch mit der ganzen Tradition. Die Folge war, daß, so oft ihm ein Autor aus dieser unterkam, der von der Begierlichkeit in starken Ausdrücken sprach, er ihn für seine Auffassung

---

illa rectitudine creata est a Deo sine curvitate, sed non sine potentia se incurvandi, seu peccandi: quae potentia bona est, et mala. Nec data est libertas voluntati ad peccandum: sed ad libere se et laudabiliter ad bonum convertendum, et a malo se avertendum. Potest tamen sua libertate abuti, non vitio creatoris, sed culpa suae abusionis.“ Und 4ª concl. (fol. 154 b): „Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis, ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis“. Doch muß derselbe Biel gestehen (ibid., dist. 28, fol. 147): „Peccato originali vulnerata est voluntas in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia (folgen Schriftstellen). Propter haec voluntas mutabilis est et instabilis, et ex peccati fomite infirma ac vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum“ etc. Also beinahe wie Thomas. Es ist aber dann völlige Inkonsequenz, wenn Biel mit den übrigen Occamisten, wie wir unten erörtern werden, seinen Satz, der Mensch könne aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben, damit erweist, daß der Wille ohne Gnade dem dictamen rectae rationis folgen könne.

[1] Opp. exeg. lat., XIX, 61. „totus Papatus et omnes schola sophistarum“; P. 62: „Papa cum sua ecclesia“ seien gegen das Wort. „Quid enim aliud est, cum dicunt, se posse ex dictamine rectae rationis eligere et facere bonum, quam negare, naturam peccato corruptam esse?“

verwertete und, wenn notwendig, seine Worte fälschte oder ihnen den gewünschten Sinn unterlegte, wie er es mit Augustin und Groote machte.

b. Zweiter Vorwurf, betreffs des 7. Kapitels des Römerbriefes.

Wir kommen nun zu einem anderen, hiemit verwandten Punkt. Luther tritt (wohl schon 1516) mit einem neuen Vorwurf den Theologen entgegen: „Hat also nicht die trügerische Metaphysik und die Philosophie nach menschlicher Überlieferung unsere Theologen getäuscht, als sie, gestützt auf ihre Erkenntnis, die Sünde werde in der Taufe und Buße weggenommen, es als absurd betrachteten, daß der Apostel sagen solle: die Sünde wohne in mir (Röm. 7, 17)? An diesem Worte haben sie sich also gestoßen, daß sie in die falsche und schädliche Meinung stürzten, der Apostel (der nach ihrem Geschwätz durchaus keine Sünde gehabt habe, trotzdem er das Gegenteil in mehreren Briefen klar ausspricht) spreche nicht in eigener, sondern in der Person des fleischlichen Menschen."[1]

Aber welche Theologen meint hier Luther? In seiner Glosse zum Römerbrief nennt er nur „Lyra und andere".[2] Oben äußert er schon ganz allgemein: „unsere Theologen", die durch Aristoteles und die menschliche Philosophie getäuscht worden seien: also überhaupt die Scholastiker.

Wer sind denn diese außer dem genannten Lyra? Gewiß St. Thomas, denn dieser war nach Luther der Verbrecher, „durch dessen Autorität und Bemühen Aristoteles aufs Piedestal erhoben wurde und an den Universitäten regiert".[3] Er wurde ja, zum Unterschied von Scotus und Occam,

---

[1] Fol. 190: „Nonne ergo fallax Aristotelis metaphysica, et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos, ut, quia peccatum in baptismate vel poenitentia aboleri norunt, absurdum arbitrati sunt Apostolum dicere, sed quod habitat in me peccatum? Ideo hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem, apostolum scilicet non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere, contra eius multipharias et apertissimas assertiones in multis epistolis, garriunt." Diese „stulta opinio" habe zum Gefolge gehabt, daß die Getauften und Absolvierten sich ohne Sünde wähnten. S. oben. S. 499 f.

[2] Ibid., fol. 29b: „Non est hic putandum, sicut Lyra et alii dicunt, quod apostolus in persona hominis obfuscati loquatur, et non in persona sua". In der Tat sagt Lyra in seiner Glosse zum 7. Kap. des Römerbriefes: „loquitur apostolus in persona generis humani sic obfuscati"; „loquitur apostolus, ut supra dictum est, in persona generis humani lapsi."

[3] Weim. VII, 739. Ähnlich VIII, 127: „autor est regnantis Aristotelis". Ich will hier über Luthers höchst mangelhafte Geschichtskenntnis kein Wort verlieren.

„durch die Metaphysik verführt".[1] Allein Thomas hält in seinem Kommentar zu Paulus auf grund des Petrus Lombardus jede der beiden Ansichten für probabel, daß nämlich Paulus in der Person des bereits erlösten und gerechtfertigten Menschen, oder daß er in der des nicht erlösten spreche.[2] In seiner Summe geht Thomas noch weiter; denn dort bekennt er sich ausdrücklich zu Augustins späterer Ansicht,[3] die Luther adoptiert, daß nämlich der Apostel im 7. Kapitel an die Römer vom Erlösten, vom Wiedergeborenen spreche.[4]

Nein, Luther hat Thomas nicht gekannt. Sollten die protestantischen Theologen einwenden, Luther habe nur jene bezeichnen wollen, die nicht Augustins Interpretation annahmen, von den andern habe er geschwiegen, so müssen sie gestehen, daß er sehr täuschend gesprochen habe. Mögen sie annehmen, was sie wollen: Luther steht immer in üblem Lichte da.

Hat er vielleicht Ägyd von Rom gemeint? Aber abgesehen davon, daß dieser mit Lombardus beide Meinungen gelten läßt,[5] kannte Luther selbst diesen seinen Ordenslehrer nur dem Namen nach. Auch hier mangelten ihm „gründliche scholastische Studien". Aber vielleicht meinte er Peter von Tarantaise, dessen Kommentar zu Paulus unter dem Namen des Nikolaus Gorran seit 1478 schon mehreremale gedruckt war und sehr benützt wurde? Allein von Peter werden ebenfalls beide Auffassungen geltend gemacht;[6] und Luther kannte weder genannten Kommentar, noch jenen über die Sentenzen. Vielleicht jedoch Dionys den Karthäuser, auf den er sich wirklich hätte berufen können? Indes kennt ihn Luther nicht, er las keine Manuskripte. Kannte er ja nicht einmal die gedruckten Schriften seiner Zeitgenossen, z. B. Koellins,

[1] Lauterbachs Tagebuch, Wrampelmeyer S. 18.

[2] In ep. S. Pauli, c. 7.

[3] Retr. I, c. 23; 24; 26; II, c. 1; Cont. Jul., III, c. 26, n. 61; IV, 23, 70, u. a. a. O.

[4] 1. 2., qu. 83, a. 1, ad 1: „Sicut Augustinus dicit in lib. 1. Retr., cap. 26, Apostolis loquitur ibi de homine jam redempto", etc. Ibid., qu. 109, a. 8: „Unde apostolus ad Rom. 7, 25, in persona hominis reparati dicit", etc. Dagegen läßt Bonaventura, in 2. Sent., dist. 30, a. 1, qu. 2, Paulus „in persona hominis lapsi" sprechen.

[5] In ep. Pauli ad Rom. Commentarii (Romae 1555), lect. 23, fol. 46.

[6] Postilla Nicolai de Gorran super epistolas Pauli. Ich benütze die Ausgabe Parisiis 1531. In cap. 7, ad Rom., fol. 25, schreibt Peter von Tarantaise, der nachmalige Papst Innocenz V.: „ab hoc loco (7, 14) usque ad finem capituli legitur totum dupliciter: primo modo de homine peccatore, secundo modo de iusto per gratiam liberato." Am Schlusse des Kapitels (fol. 26) bringt er die Auslegung „de viro iusto et spirituali".

welcher vier Jahre vorher, ehe Luther gegen „unſere Theologen“ obigen Vorwurf erhob, zwar beide Anſichten gelten läßt, aber ſchließlich ſich für jene entſcheidet, welche von dem unter der Gnade ſtehenden Menſchen ſpricht.[1]

Doch was nützte Luthers Poltern? Der hl. Auguſtin nahm deshalb ebenſo wenig wie ein anderer, der ſeine Anſicht teilte, mit Luther, an, daß die Sünde bleibe. Luther bewies nur ſeine Ignoranz, ſeine Voreingenommenheit, ſein Vorurteil.

Heutzutage iſt unter Katholiken und Proteſtanten[2] die beinahe herrſchende, als richtiger ſcheinende Anſicht, daß Paulus vom Nichtwiedergebornen ſpreche, alſo nicht, wie Luther ſich ereifernd behauptete, vom Wiedergebornen, weil der ganze Kontext, der Zuſammenhang mit dem 8. Kapitel und die Abſicht des hl. Paulus dieſen Sinn verlangen.[3]

Luther handelte nicht aus wiſſenſchaftlichem Intereſſe; völlig oberflächlich wollte er nur ſein trauriges Innere durch die Autorität des von ihm mißverſtandenen hl. Paulus und deſſen Auslegers Auguſtin decken.[4] Fälſchte er doch anderemale Schrift und Auguſtin, um ſeine Zwecke zu erreichen. Kein Wunder, daß er auch Auguſtins Unterſcheidung zwiſchen facere und perficere, die letzterer in Römerbrief 7, 18 hineinlegt,[5] begierig aufgreift, darnach haſcht,[6] gleich als wäre der hl. Auguſtin die Kirche und jede ſeiner Auslegungen unfehlbar. Aber Luther nahm jene Unterſcheidung ſofort an, weil ſie für ſeine Auffaſſung zu ſprechen ſchien, ohne daß er auf den griechiſchen Text rekurrierte. Dieſer bietet nämlich für dieſelbe an genannter Stelle keinen Anhaltspunkt, da er dort ebenſo κατεργάζεσθαι aufweiſt, wie in den Verſen 8, 13, 15, 17, 20

---

[1] In Primam Secundae D. Thomae (Coloniae 1512), qu. 74, a. 3 zum Argumentum in contrarium; dann qu. 83, in corpore, und ad 1.

[2] S. in Meyers Krit. exeget. Kommentar über das Neue Teſtament, B. Weiß, Kommentar über den Römerbrief, Göttingen 1886, S. 342. Von den Katholiken führe ich an Cornely, Commentarius in S. Pauli epistolas. Epistola ad Rom. (Parisiis 1896), p. 356 sq., 373 sq.

[3] Um ſich zu überzeugen, daß die heute faſt allgemeine Anſicht die richtige iſt, braucht man nur Luthers 12 Beweiſe für die gegenteilige von fol. 183 an durchzuleſen. Nichts als willkürliche Vorausſetzungen, petitio principii, idem per idem, wie es dieſes Mannes Eigenheit iſt.

[4] Darum die lange Darlegung über dieſen Gegenſtand in ſeiner Verteidigung ſeines zweiten verdammten Irrtums im J. 1520 in Weim. VII, 103 ff. Es iſt gerade auch jene Partie, in der er (S. 110) die gefälſchte Stelle Auguſtins: „Peccatum remittitur in baptismo“ etc. ebenfalls anführt.

[5] Cont. Jul., III, c. 26, n. 62. Er wiederholt dies an vielen Orten.

[6] Römerbrief, fol. 185, 192.

desselben Kapitels, wo aber das griechische Wort in der Vulgata richtig mit operari wiedergegeben wird.[1] Kein Wunder, daß Luther dann und drei Jahre später mit dem hl. Augustin auch Gal. 5, 16 als Parallele herbeizieht, wo doch nicht genanntes Verbum, sondern τελεῖν steht, das sich auf eine ganz andere Sache richtet.[2] Umgekehrt, wo der griechische Wortlaut für ihn zu zeugen schien, da bläst er ins Horn und verwirft er die Übersetzung der Vulgata. Er wurde nur von seinem Innern geleitet. Die Scholastiker hielten sich harmlos an die Vulgata und an Augustin, da sie vielfach nicht in der Lage waren, auf die griechische Quelle zurückzugehen.

So legte Luther auch Röm. 7, 25 (ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati) so aus, als wolle Paulus sagen: „ich, der ganze Mensch, dieselbe Person, diene die beiderseitige Knechtschaft"; denn um so mehr konnte er dann wieder schließen, der Gerechtfertigte sei zugleich gerecht und Sünder, oder derselbe Mensch sei zugleich Geist und Fleisch.[3] Hätte Luther den griechischen Text zur Hand genommen und ihn verstanden, so hätte er gefunden, daß die Konstruktion von αὐτὸς ἐγώ im Zusammenhange nicht seinen Sinn zulasse, sondern nur den: wenn ich allein, mir allein überlassen bin, ohne die Befreiung durch Christus, so diene ich dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde. Luther stützt sich stillschweigend auf Augustin, der jedoch nur teilweise hieherzuziehen war.[4]

Luther hätte, anstatt die Scholastiker anzuklagen, besser daran getan, sie zu studieren. Hätte er z. B. Thomas, 2. 2. qu. 4, a. 1, gekannt, und wäre er ihm gefolgt, so würde er bei Erklärung von Hebr. 11, 1: Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, nicht bis zum J. 1519 substantia für possessio genommen haben,[5] sondern als Fundament, als den ersten Anfang zur Erreichung

[1] Darauf machte bereits Jakob Faber von Etaples (Stapulensis) in seinem Kommentar zum Römerbrief (Parisiis 1512) am Schlusse des 7. Kapitels aufmerksam. Weitläufiger Cornely, l. c., p. 381 sq., besonders p. 382, Anm. 2.

[2] S. Römerbrief, fol. 192 und Weim. II, 584. Röm. 7, 18 heißt es: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Vulg: perficere autem bonum non invenio). Gal. 5, 16: ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε (Vulg.: desideria carnis non perficietis).

[3] Römerbrief, fol. 188b: „Ego, inquit, totus homo, persona eadem, servio utramque servitutem". Das soll heißen: „simul iustus et peccator".

[4] De continentia, c. 8, n. 19: „ipse ego, ego mente, ego carne". Sermo 154, n. 7: „Idem ipse, spiritualis et carnalis? Idem plane, quamdiu hic vivit, sic est." S. dazu Cornely, l. c., p. 391.

[5] Das sagt er Weim. II, 595; erst Melanchthon, sein Lehrer im Griechischen, habe ihn auf die falsche Etymologie und Interpretation aufmerksam gemacht. Natürlich geht

der verheißenen und zu erwartenden Dinge, denn fides est prima pars iustitiae.[1] Er hätte außerdem nicht noch im Kommentar zum Römerbrief, um von früheren zu ſchweigen, argumentum für signum,[2] ſondern für firma adhaesio (ad veritatem fidei non apparentem) genommen, was dem griechiſchen ἔλεγχος mehr entſpricht.

c. Dritter Vorwurf, betreffs der Liebe Gottes und der Erfüllung der Gebote.

Nun kommen wir zu einem Vorwurf Luthers gegen die Scholaſtiker, der uns zugleich ſein trauriges Innere und ſeine Ignoranz, ſowie neuerdings ſeine Taktik aufdeckt. Es handelt ſich um die Liebe Gottes über alles und die Beobachtung der Gebote aus rein natürlichen Kräften. Wenn irgendwo, ſo zeigt ſich hier und in dem, was damit im Zuſammenhange iſt, daß Luther die Blütezeit der Scholaſtik und die geſunde Theologie bis zu ihm hin nicht gekannt hat. Es zeigt ſich wieder, daß er bloß ein Halbwiſſer war, der zum großen Teil nur auf die aus ſeinem inneren Zuſtand gewonnene Erfahrung aufbaut und alles Übrige mehr oder minder verachtet.[3]

Er ereifert ſich[4] gegen „den leeren Wahnwitz jener (er meint die

---

es ohne einen Seitenhieb auf die Sententiarii, d. i. die Scholaſtiker, nicht ab; und doch hätten dieſe ihm geholfen. Noch im Römerbrief, fol. 226ᵇ: „substantia sperandarum rerum, i. e. possessio et facultas futurarum rerum".

[1] S. Thomas in Rom. c. 3, lect. 3, und unten Paragraph 3, Abſatz E.

[2] Fol. 289ᵇ: (naturam regni Christi) „est regnare in fide, in signo, in non apparentibus, non in re". Von „signa non apparentium" ſpricht er auch fol. 252ᵇ.

[3] Mit dieſem Satz, der ſich auf viele bereits früher beſprochene Tatſachen ſtützt, iſt ein Standpunkt gewonnen, der Luther wohl in den meiſten Fällen von dem Vorwurf berechneter und überlegter Fälſchung freiſpricht. Wir haben darauf ſchon wiederholt hingewieſen, um für ihn ein milderes Urteil zu erzielen, ein Urteil, das ihn freilich, wie ebenfalls hervorgehoben, nicht von aller Schuld freiſpricht. Dieſen Standpunkt wird auch die moderne Kritik nicht ablehnen können, da ſie ja ſtets gegen die Katholiken den Vorwurf erhebt, ſie legten ihren Maßſtab an Luther, überhaupt an Andersgläubige und Andersdenkende an, und ihnen gegenüber die Forderung aufſtellt, man müſſe jeden über ſeine Reden und ſeine Taten aus ſich heraus erklären. D. H.

[4] In dem Römerbrief, c. 4, fol. 144ᵇ, (noch im J. 1515), nachdem er geſagt, daß die Sünde vergeben, aber nicht weggenommen werde: „Quocirca mera deliria sunt quae dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia, et facere opera praecepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem praecipientis, quia non in gratia. O stulti, O (sic). Sic ergo gratia non fuerat necessaria, nisi per novam exactionem ultra legem. Siquidem lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt: ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas

Scholastiker), welche behaupten, der Mensch könne Gott aus seinen natürlichen Kräften über alles lieben und die gebotenen Werke ihrer Substanz nach tun, wennschon nicht nach der Absicht des Gesetzgebers, d. i. in der Gnade. O ihr Toren! So war also die Gnade nicht notwendig, außer wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung; denn das Gesetz wird, wie sie sagen, erfüllt aus unseren Kräften. Mithin ist die Gnade nicht notwendig, das Gesetz zu erfüllen, sondern nur wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung Gottes! Wer soll diese sakrilegischen Meinungen ertragen?"

Ohne vorerst den Grund von Luthers Polemik zu erörtern, fragen wir: Gegen welche Scholastiker spricht er denn? Er sagt es nicht; seine Schüler, seine jungen Ordensgenossen mußten jedoch seine Behauptung ganz allgemein auffassen. Daß sich Luther nicht gleich bleibe, konnten sie nicht von vornherein wissen. In der Tat erhebt er später den Vorwurf, je nachdem er gerade gestimmt war. Einmal führt er den Unterschied zwischen der Erfüllung der Gebote quoad substantiam facti und quoad intentionem praecipientis auf die Zeit des Scotus und Occams zurück, welche lehrten, daß man Gott aus seinen natürlichen Kräften über alles lieben könne.[1] Anderemale schreibt er den genannten Unterschied vorzüglich Occam zu;[2] in der Regel aber spricht er sowohl betreffs der Liebe als der Gebote ganz allgemein von den Scholastikern, von den „Schultheologen", ja von „der lügnerischen Lehre des Papstes",[3] oder

---

opiniones? cum Apostolus dicit, quod lex iram operatur, et infirmatur per carnem, et prorsus sine gratia non impleri potest."

[1] In Gal., ed. Irmischer, I, 189 f. Vgl. auch De servo arbitrio, in Opp. var. arg., VII, 216, wo er für den Satz der Liebe Gottes über alles aus seinen natürlichen Kräften nur die Scotisten und „Modernen" verantwortlich macht: „Constat enim scholasticos etiam asserere, exceptis Scotistis et modernis, hominem non posse diligere Deum toto corde. Ita nec ullum aliorum praeceptorum praestare potest, cum in hoc uno omnia pendeant, teste Christo." Daß Luther hier den Scholastikern teilweise Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, daß er Kenntnis der Zitate aus Thomas und Bonaventura hatte bei Gabriel Biel in 2. Sent., dist. 28, fol. 143^b f. (Brixiae 1574). Biels Zitat aus Thomas ist, wie wir alsbald sehen werden, nur in einem Punkt irrig, nicht hinsichtlich der Liebe Gottes über alles.

[2] Erl. 31, 294.

[3] Opp. exeg. lat. XIX, 17; Erl. 25, 126 (Schmalkaldische Artikel), wonach „die Schultheologen" lehrten: „der Mensch möge aus natürlichen Kräften alle Gebote tun und halten; er möge aus natürlichen Kräften Gott lieben über alles und seinen Nächsten als sich selbst". Lauterbachs Tagebuch, S. 8: „Scholastici eo pervenerunt ut docerent ... posse hominem suis viribus sine gratia praestare legem, sed gratia adepta hominem

von „den Sophiſten und dem Papſt“,[1] vom ganzen „Papſttum“ und den „Mönchen“.[2]

Dem Papſttum oder dem Papſt es zuſchreiben, war ſchon das abenteuerlichſte, aber echt lutheriſch. Daß der Papſt, d. h. das Oberhaupt der Kirche, oder dieſe ſelbſt weder über die Liebe aus natürlichen Kräften, noch über die genannte Unterſcheidung, noch über das meritum de congruo damals eine Lehre aufgeſtellt, noch eine frühere kirchliche Lehre darüber widerrufen hat, iſt allgemein bekannt, das wußte auch Luther. Er mußte auch wiſſen, daß die kirchliche Lehre den Ausdruck meritum de congruo überhaupt nie gebraucht hat.

Zur Vermeidung jedes Mißverſtändniſſes in der hier folgenden Erörterung bemerke ich, daß die Scholaſtik unter beſonderer Hilfe oder Gnade Gottes nicht etwas ganz Außerordentliches verſteht, ſondern das, was wir die übernatürliche aktuelle Gnade nennen (zum Unterſchiede vom natürlichen allgemeinen concursus oder influxus Dei.[3]

Wie ſteht es alſo mit den Scholaſtikern, vor allem mit ihrem Fürſten, Thomas von Aquin? Luther, der bei Abfaſſung ſeines Kommentars über den Römerbrief mit Taulers Predigten bekannt geworden iſt, hätte aus ihm erſehen können, daß nach Thomas der gefallene Menſch als ſolcher Gott nicht über alles lieben könne.[4] Das iſt tatſächlich des Thomas Anſicht. Der Menſch in der durch die Erbſünde verderbten Natur bedarf zur Liebe Gottes über alles ebenſo der heilenden Gnade wie zur Erfüllung aller Gebote Gottes, und zwar

legem facilius posse praestare quam suis viribus. Talia monstra docuerunt, non videntes lapsum Adae“ etc.

[1] Erl. 46, 72: „Alſo haben die Sophiſten und der Papſt auch gelehrt, daß die Menſchen können aus ihren natürlichen Kräften Gott lieben über alle Dinge.“

[2] Erl. 11, 308, 310.

[3] S. dazu unten Schluß der Unterabtlg. d. Es wird ſich dort und Paragraph 5, Abſatz E, ergeben, daß Luther dieſe Gnade gar nicht gekannt hat.

[4] Predigt auf Sonntag nach Auffahrt (Frankf. Ausgabe, II, 35), korrigiert nach der verbrannten Straßburger Hſ.: „Von der Vergiftigkeit wegen die in die Natur gefallen iſt von der Erbſünde, iſt die Natur ganz auf ſich ſelber niedergekehrt in allen Dingen. Und ſpricht Meiſter Thomas, daß von derſelben Vergiftung wegen der Menſch mehr ſich ſelber minne, als Gott oder ſeine Engel oder alles das, das Gott je ſchuf. Das iſt nicht von dem, daß Gott die Natur [alſo] gemacht hätte, ſondern daß ſie alſo verdorben iſt im Verluſte (der Urgerechtigkeit) durch den Abkehr von Gott (sunder das sie also verdorben in der entmachunge ist von der wiederkerunge von gotte)“. „Entmachunge“ kann auch genommen werden für destitutio, Entſetzung, Unordnung der Kräfte, wie wir Thomas lehren hörten. S. oben S. 532 f.

auch in Hinsicht auf den Inhalt derselben, nicht bloß in bezug auf die Absicht des Befehlenden — von dem bewegenden Beistande Gottes ganz abgesehen.[1] Kann doch der Mensch ohne die heilende Gnade in diesem verderbten Zustand nicht einmal das ganze ihm natürliche Gute durch seine natürlichen Kräfte wollen oder so tun, daß er niemals einen Fehltritt machte;[2] mithin kann er auch nicht allezeit frei von aller und jeder Sünde bleiben. Denn vermag er auch jede einzelne sündhafte Handlung für eine gewisse Zeit zu meiden, da keine Notwendigkeit besteht, daß er fortwährend sündige: so vermag er doch nicht alle insgesamt zu meiden, da, während die Vernunft der einen Bewegung widersteht, sich vielleicht eine andere erhebt, und die Vernunft nicht fortwährend auf der Warte stehen kann.[3]

Um nur einen gedrängten Überblick über die nächste Zeit zu geben, so kann nach dem hl. Bonaventura der Wille nicht bloß gar nichts Gutes, das für die Seligkeit wert wäre, sondern wegen des Verderbens der Erbsünde bringt er auch das moralisch Gute kaum oder nie zustande. Kein Wunder, daß der Mensch ohne die umsonst verliehenen Gnaden

---

[1] Ich zitiere nur kurz 1. 2. qu. 109, a. 8: „homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis." A. 4: „in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante." Vgl. dazu In Joann. 15, lect. 1 über: „Sine me nihil potestis facere": „in quo et corda instruit hominum, et ora obstruit superborum et praecipue Pelagianorum, qui dicunt bona virtutum et legis sine Dei adiutorio ex se ipsis (homines) facere posse, in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis praecipitant".

[2] 1 2., qu. 109, a. 2. Thomas bringt auch hier den Vergleich zwischen den Bewegungen eines Kranken, der erst durch Medizin geheilt werden müsse, und denen eines Gesunden. Ägyd von Rom entlehnte aus ihm diesen Vergleich, wie wir weiter unten sehen werden.

[3] Ibid., a. 8. Wie schlecht Gabriel Biel die Ansichten des hl. Thomas wiedergibt, zeigt sich hier, und wird sich weiter unten noch öfters aufdrängen. Die Worte des Thomas: „homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam", gibt Biel (2. Sent., dist. 28, Brixiae, fol. 143^b) also wieder: „potest cavere omnia peccata mortalia sine gratia" etc., also gerade das Gegenteil! Und aus diesem Autor schöpfte Luther vielfach die Kenntnis der früheren Scholastiker! Daß es nicht notwendig ist, immer zu sündigen, sagt schon der hl. Augustin mit der Bemerkung: „ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur". De spiritu et lit., c. 28, n. 48. Zur Erklärung des hl. Thomas s. Capreolus in 2. Sent., dist. 28, fol. 257^b (ed. Venetiis 1515).

die Gebote Gottes auch nur bezüglich ihrer Substanz nicht erfüllen kann.[1] Nur in natura instituta hätte er aus sich Gott über alles lieben können.[2] Der im Mittelalter viel gebrauchte Dominikaner Petrus von Tarantaise lehrt wie der genannte Vorgänger, daß man die Gebote Gottes auch in bezug auf die Substanz des Werkes nicht ohne die umsonst gegebenen Gnaden Gottes erfüllen könne, obwohl man ohne dieselbe das eine oder andere moralisch Gute zu tun vermöge.[3] Peter hält sich in den einschlägigen Fragen mehr an die Ausdrucksweise des hl. Bonaventura, als an die des hl. Thomas.

Noch präziser als er ist der bis Luther und noch zu seiner Zeit oft zitierte und benützte Franziskaner Richard von Middleton. Er lehrt, daß man das Gebot der Gottesliebe über alles, sowie überhaupt die Gebote Gottes aus rein natürlichen Kräften, ohne spezielle Gnade, auch nur bezüglich der Substanz des Werkes, nicht erfüllen könne und zwar wegen der Schwäche unseres Willens, die dieser durch die Sünde sich zugezogen hat.[4]

Das im Mittelalter so stark gelesene, in einer Masse von Handschriften und in vielen Drucken verbreitete Compendium theologicae veritatis, dessen Abfassungszeit noch ins 13. Jahrhundert fällt, sagt

---

[1] In 2. Sent. dist. 28, a. 2, qu. 3, a. 1, qu. 3. Bezüglich seines Begriffes der gratia gratis data, siehe unten unter Brulefer.

[2] S. 2. Sent, dist. 3, p. 2, a. 3, qu. 1.

[3] In 2. Sent., dist. 28, qu. 1, a. 3; ad 3: könne man auch das eine oder andere Gebot ohne Gnade erfüllen, so doch nicht alle.

[4] 2. Sent. (Venetiis 1507), dist. 28, a. 1. Vgl. auch ibid. ad 2. Es läuft auch bezüglich des Natürlichen immer darauf hinaus, daß der Verstand, besonders aber der Wille aus sich zu unvermögend, weil durch die Sünde verderbt, sind. Ibid., a. 2, qu. 2, ad 1: „Nostrum liberum arbitrium ad bonum est liberum non sine gratia, sed ad malum est liberum per se tantum". Qu. 1: „. . . . Unde forte, quamvis homo per sua naturalia, si non essent per peccatum infirmata, posset diligere Deum propter se et super omnia, quamvis non meritorie de condigno; hoc tamen modo (naturalibus per peccatum infirmatis) non potest, nisi supernaturaliter adjuvetur; plus enim infirmata est hominis natura per peccatum respectu amoris boni, quam cognitionis veri", was auch der hl. Thomas lehrt. Richard fragt dann ibid. qu. 3: „Utrum liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere". Er antwortet: „Respondeo, quod implere mandata dupliciter potest intelligi: aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis et formam et intentionem precipientis simul. Primo modo liberum arbitrium, nisi esset infirmatum per peccatum, posset per sola naturalia, supposita generali motione primi moventis, mandata legis implere. Sed liberum arbitrium peccato corruptum hoc non potest sine gratia saltem gratis data. Observare autem mandata legis secundo modo non posset

kurz: „Die Seele hat das Vermögen und die Werkzeuge, Gott zu lieben, von Natur aus; aber sie hat die Erkenntnis der Wahrheit und die Ordnung der Liebe nur von Gnaden.“[1]

Es ist also ein Märchen Luthers, daß die Unterscheidung von quoad substantiam facti und quoad intentionem praecipientis erst zur Zeit des Scotus und Occam aufgebracht worden sei.[2]

Matthäus von Aquasparta z. B., welcher noch dem 13. Jahrhundert angehört, ein strenger Schüler des hl. Augustin, macht sich den Einwurf, daß man durch den freien Willen vom Bösen abstehen und das Gute tun könne, da es ein Gebot sei und nichts geboten werde, außer was in der Macht des Menschen ist. Er antwortet: „Ohne die Hilfe der Gnade kann man nicht vom Bösen abstehen und das Gute tun. Was das Gebot anbelangt, so wird uns nicht bloß dasjenige geboten, was wir durch uns und aus unserer Kraft vermögen, sondern auch was wir durch die Kraft eines andern können, die uns nie mangelt, wenn von unserer Seite kein Hindernis ist. Denn, wie Aristoteles sagt, was wir mit Hilfe der Freunde vermögen, das, können wir sagen, vermögen wir durch uns selbst.[3] Es ist der nämliche Gedanke, mit dem

---

liberum arbitrium sine gratia gratum faciente, etiamsi non esset per peccatum corruptum, et multo minus hoc potest, quia per peccatum infirmatum est. Talis enim mandatorum observatio non potest esse nisi per charitatem, que sine gratia gratum faciente esse non potest“ . . .

[1] Lib. 5, c. 1: „Anima habet facultatem et instrumenta diligendi et cognoscendi Deum ex natura; sed non habet cognitionem veritatis et ordinem dilectionis nisi ex gratia“. Dieses einst Albert dem Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura usw. zugeschriebene Buch hat vielleicht Hugo von Straßburg zum Verfasser. Die Lehre geht mehr auf Bonaventura als auf Thomas zurück. Es existieren davon mehrere hundert Handschriften. Drucke seit 1473 siehe bei Hain, n° 432 ff.

[2] Die Späteren haben nur die schwierige Frage deutlicher erklärt. Nullus homo potest stante lege per pura naturalia implere praeceptum de dilectione Dei super omnia. Patet, quia lex, quae est, jubet, quod actus cadens sub praecepto fiat in gratia, quae est habitus supernaturalis. Ego licet (d. h. selbst gesetzt den Fall) existens extra gratiam per sola naturalia possit diligere Deum super omnia, non tamen implet praeceptum ad intentionem praecipientis, nisi sit in gratia. Et hoc est quod multi (? jedenfalls nicht die Mehrzahl) doctores dicunt, quod homo potest implere praeceptum, quantum ad substantiam praecepti vel facti cadentis sub praecepto, non tamen, quantum ad circumstantiam praecepti et intentionem praecipientis. Quaestiones Petri de Alliaco, l. 1, q. 2, a. 2. (Paris), fol. 61 r. D. H.

[3] Quaestiones disputatae, handschriftlich z. B. zu Assisi. Obiges steht in der 4. Quaestio, welche handelt: „Utrum liberum arbitrium sua naturali virtute sine auxilio alicuius gratiae gratis datae possit se sufficienter ad gratiam gratum facien-

der hl. Thomas unter derſelben Berufung den Einwand löſt, Gott habe uns Unmögliches auferlegt.[1]

Doch, wie ſchon öfters erwähnt wurde, hat Luther nicht einmal ſeinen Ordenslehrer Ägyd von Rom gekannt. Bei ihm hätte er die bisherige Tradition der geſunden Theologie übereinſtimmend mit der kirchlichen Lehre kennen lernen. Ägyd ſtellt als Grundſatz auf: „In zweifacher Weiſe bedürfen wir nach Adams Sünde der Gnade. Denn da unſere Natur gefallen iſt und ſich zu der urſprünglichen Natur wie ein Kranker zum Geſunden verhält, ſo bedürfen wird er Gnade erſtens, um die Werke der Natur zutun und das natürliche Ziel zu erreichen; zweitens um verdienſtliche Werke zu üben und zum übernatürlichen Ziel zu gelangen[2] uſw. Daraus folgt, daß wir wegen unſerer verwundeten Natur auch von den Geboten Gottes, ſelbſt wenn es ſich nicht um die Art der Ausführung, ſondern nur um das Werk als ſolches handelt, ohne Gnade bloß das eine oder andere, nicht aber alle erfüllen können; denn das hieße, daß man ohne Gnade alle Sünden meiden könne.[3] Das Gebot, Gott zu

tem disponere". Es handelt ſich oben um die Löſung des 7. Einwurfes. S. über dieſe Quaestiones disputatae: Jeiler, De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, p. XV, und Quaestiones disputatae selectae Matthaei ab Aquasparta (Quaracchi 1903), I, p. V, sqq.

[1] 1. 2., qu. 109, a. 4 ad 2. Zu Ariſtoteles, Ethic. ad Nicom., III, c. 3, ſchreibt er lect. 8: „Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum . . . ea quae fiunt per amicos, aliqualiter fiunt per nos" etc.

[2] In 2. Sentent. (Venetiis 1482), dist. 28, a. 2, qu. 1: „Dupliciter ergo post peccatum Ade indigemus gratia. Nam cum nostra natura sit lapsa, et habeat se ad naturam institutam sicut infirmus ad sanum: indigemus gratia (1.) ut possimus facere opera nature et consequi finem naturalem; et (2.) indigemus ea, ut possimus facere opera meritoria et consequi finem supernaturalem. Cum ergo queritur, utrum per ipsa naturalia possimus bonum facere vel velle: si illud bonum non excedit naturam et non sit natura infirma, sed sit ut fuit instituta, cuiusmodi erat in Adam (supposito auxilio divino, ut operatur in omni opere nature), possemus per ipsa naturalia, ut habuerunt esse in statu innocentie, facere et velle bona, que sunt secundum naturam. Sed in statu nature lapse, cum comparemur ad opera naturalia sicut infirmus comparatur ad opera sani: sicut infirmus non potest facere sufficienter opera sani, sic et nos non possumus etiam opera naturalia sufficienter facere. Meritorie ergo loquendo cuiusmodi sunt opera ordinata ad bonum supra naturam, nullo modo possumus hoc sine gratia, immo opera etiam, per que acquiritur bonum secundum naturam. Et si possumus facere post lapsum aliqua opera, non possumus omnia nec ea facere sufficienter."

[3] Ibid., a. 1, qu. 4: „Non solum non possumus facere mandata legis sine gratia meritorie, ut faciunt existentes in gratia, sed et ipsa mandata legis non

lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften iſt im Zuſtand der verderbten Natur ohne Gnade nicht möglich.[1]

In dieſem Punkte ſtimmte die ganze Auguſtinerſchule im 14. Jahrhundert, nachdem bereits Occam auf den Plan getreten war, mit ihrem Lehrer in den Grundgedanken überein,[2] obwohl manche derſelben in der Philoſophie nominaliſtiſch geſinnt waren. Der gemäßigte Realiſt Thomas von Straßburg will hier mehr der Autorität, als einem überzeugenden Grunde folgen. Er beruft ſich auf den hl. Auguſtin, ja er ſpricht nur mit ihm, wenn er lehrt, es ſei gerechte Strafe Gottes, daß der Menſch jene Macht verlor, die er nicht gut benützen wollte. Denn da er ohne Schwierigkeit alle Gebote erfüllen konnte, verlor er jenes Können, weil er es nicht gut benützen wollte, ſo daß er jetzt, wenn er auch wollte, nicht alle Gebote erfüllen kann. Thomas nennt es eine „ſehr gefährliche Meinung", daß man alle Gebote bezüglich der Subſtanz des Werkes ohne Gnade erfüllen könne. Was die Liebe Gottes anbelangt, ſo iſt nach ihm das Gebot derſelben, abſolut geſprochen, kein großes Gebot, wohl aber Gott lieben aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, d. i. über alles; dies jedoch kann niemals geſchehen ohne Gnade.[3]

---

solum quantum ad modum agendi, sed quantum ad genus operis non possumus **omnia implere sine gratia: quia habemus naturam infirmam et vulneratam. Infirmus autem et vulneratus etsi potest facere aliqua opera sani: non tamen omnia, propter quod infirmus, nec facit opera ut sanus quantum ad modum agendi, nec potest facere omnia opera sani quantum ad genus operis.** Er behandelt dort dieſen Punkt ſehr weitläufig. — Ich bemerke noch, daß Ägyd ſeinen Kommentar nicht vor 1309 geſchrieben hat. S. F. Lajard in Hist. litt. de la France, XXX, 494.

[1] Ibid. ad 2.

[2] Thomas von Straßburg z. B. benützt ihn noch ſehr viel in ſeinem Kommentar zu den Sentenzen und nennt ihn wiederholt „doctor noster", wie er Thomas von Aquin als „doctor communis" bezeichnet.

[3] Es iſt intereſſant, wie er 2. Sent. (Argentorati 1490), dist. 28—29, a. 1, den Einwurf der Gegner (darunter Durandus) formuliert: „asserunt quidam doctores dicentes, quod quamvis sine gratia non possit aliquis explere omnia mandata quantum ad modum operis, puta quantum ad meritorie operari; quantum tamen ad rem actam, puta quantum ad substantiam operis, sic potest quis sine gratia omnia adimplere divina mandata". Er führt auch einen ihrer Beweiſe an: „Qui potest maius, potest etiam minus; sed homo potest Deum diligere, quod est maximum mandatum: ergo" etc. Er antwortet: „sed ista opinio satis videtur esse periculosa", und beruft ſich auf Auguſtin gegen die Pelagianer; in bezug auf die Liebe: „Diligere Deum non est mandatum magnum absolute loquendo, sed diligere Deum ex toto corde et ex omnibus viribus nostris: et hoc nunquam potest aliquis facere sine gratia". Seine 1ª conclusio: „Quamvis carens gratia possit se pro aliquo tempore a transgressione mandatorum Dei praeservare, tamen non potest se in huiusmodi

Es ist allgemein bekannt, daß sein Nachfolger im Generalate, Gregor von Rimini, in all dem eher zu weit ging. Da ich am Schlusse bei Gelegenheit von Luthers Anpreisung desselben hierauf zurückkomme, übergehe ich ihn hier. Ich erwähne nur, daß er recht eigentlich wie Thomas von Bradwardin der Bekämpfer Occams und seiner ersten Schüler war, betreffs ihres Satzes von der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften.[1]

Gregors Nachfolger im Generalate Ugolin Malabranca von Orvieto[2] ist in der Frage, ob der Mensch auf Erden allein kraft seines Willens gut und schlecht handeln könne, gemäßigter. Obwohl Ugolin seinen Vorgänger als zu überspannt in diesem Punkt bekämpft, so bekämpft er nichts destoweniger die gegenteilige Ansicht, die des Occam, noch weit stärker. Nach diesem genüge das bloße Wahlvermögen, ohne jede Unterstützung Gottes etwas Gutes zu wollen; der Mensch könne inwendig, aus seinen natürlichen Kräften, diktieren, wie zu handeln sei, was aus dem Befehle hervorgehe: Gott ist über alles zu lieben; mithin könne er es durch den Willen auch ausführen. Ugolin sagt, diese Meinung sei irrtümlicher, als die des Pelagius. „Selbst rein natürlich gesprochen genügt nicht das Diktamen: Gott ist über alles zu lieben; denn sowohl das Wissen, was zu tun sei, als die Ausführung ist ein Geschenk Gottes, und weder zum recht Wollen, noch zum gerecht und tugendhaft Handeln genügt das Wahlvermögen allein ohne spezielle Gnade.“[3]

---

praeservatione diu continuare“. S. dazu oben Ägyd. Seinen Kommentar über die Sentenzen vollendete Thomas 1341. S. Chartularium Universit. Paris. II, n° 1113.

[1] Occams Argumentation, die in diesem Absatz noch öfters in verschiedenen Variationen wiederkehrt, ist genommen aus dessen 1. Sent. dist. 1, qu. 2, conclusio 1: „Objecto fruibili ostenso voluntati per intellectum, sive clare, sive obscure, sive in particulari, sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus. Prima conclusio patet, scilicet, quodsi objectum ostendatur obscure et in universali, potest voluntas elicere actum fruitionis, hoc est summe diligere illud, et ultra omnia; patet, quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis; sed intellectus potest recte dictare tale objectum esse sic diligendum: ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere. Alia pars, videlicet quod possit in actum fruitionis objecto clare viso, patet, quia non minus potest voluntas in objectum perfectius cognitum quam in objectum imperfectius cognitum; sed voluntas potest talem actum elicere, circa objectum obscure cognitum: ergo multo magis circa objectum clare cognitum.“

[2] S. über ihn Chartularium Universitatis Paris., II, p. 536, not. 6.

[3] Seine Lectura super quatuor libros Sententiarum ist handschriftlich unter anderm in der Bibliotheca Angelica zu Rom, n° 4 (früher A. 1. 8). Es handelt sich oben um 2. Sent., dist. 25, qu. 3, fol. 131. Von den beiden opiniones extremae ist

Das ist es, was, wie wir gesehen, die Kirche so oft in ihren Gebeten ausdrückt. Ugolin beweist dann, daß der Mensch dem Diktamen: Gott sei über alles zu lieben, aus seinen natürlichen Kräften, ohne spezielle Gnade, nicht beizustimmen vermöge[1] usw.

Daß Thomas von Bradwardin ein Gegner der Occamschen Theorie ist, versteht sich von selbst; sein Buch De causa Dei ist ja gerade gegen ihn und seine Schule geschrieben. Er bekämpft eben deswegen

---

die Gregors: „quod omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis.“ Die entgegengesetzte (Occams) führt er so an: „Alia opinio est extrema, quod liberum arbitrium purum absque dono vel iuvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle. Ratio est, quia (homo) ex puris naturalibus absque dono potest interius dictare, qualiter est agendum. Et patet de hoc dictamine: Deus est super omnia diligendus: igitur potest ita per voluntatem. Hec opinio non vidit Augustinum in De spiritu et lit. dicentem, hoc esse argumentum heretici . . . Propterea hec opinio est falsior errore Pelagii.“ Darauf folgt die 1ª conclusio: „Non ex puris naturalibus est dictamen hoc rectum: Deus est super omnia diligendus. Probatur ex confessione Pelagii; et Concilium Milevitanum dampnans errorem Pelagii concludit: Utrumque enim donum Dei est: et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus.“ Fol. 182 bringt Ugolin die 2ª conclusio: „Ad nullum recte velle vel operari iuste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso“, mit Beweisen aus Schriftstellen.

[1] Er stellt drei Regeln rectae rationis auf (fol. 135 b): „1ª: complacendum est, quod Deus sit infinite perfectus et summe beatus, incomparabilis valoris, a quo velut omnipotente cuncta simpliciter dependent . . . 2ª: Obediendum est Dei placito vel voluntati iustitie immobiliter et efficaciter, ex zelo vel amore iustitie, et pro nullis aliis rebus, et pro infinitis, si essent, assequendis vel perdendis contempnendum est eius preceptum. Hanc innuit Anselmus lib. p⁰: Cur Deus homo, c. 22. 3ª: Amore solo casto vel filiali sic delectabiliter Deo inherendum est et in eius bonitate sic pre cunctis bonis etiam pre infinitis, si essent, preacceptive complacendum, ut et proprium esse et commodum omne nisi in ordine amoris huius ad Deum vilescat. Hanc innuit Bernardus De diligendo Deum in 4⁰ gradu dilectionis.“ Dann folgt die 1ª conclusio: „Ex puris naturalibus, excludendo auxilium speciale, non potest viator dictamini alicui trium vel regule de predictis tribus assentire. Hanc pono propter illam propositionem communiter assumptam: ex puris naturalibus potest homo dictare, quod Deus est super omnia diligendus.“ Er beweist seine Konklusion: „Probatur, quia nullus in hac vita de lege communi potest cognoscere, quid recte volendum quoad vitam virtuosam sine speciali auxilio Dei, et nullus recte sapit in his que tenetur quoad Deum sine auxilio eiusdem.“ Die 2. conclusio: „Ex puris naturalibus non potest viator elicere velle se conformiter dictamini de praedictis operari seu diligere.“ 3. conclusio: „Ex puris naturalibus non potest viator dilectionem elicere aliquam conformiter alicui dictarum regularum trium“ etc.

auch die Theſe von der Liebe Gottes über alles und der Erfüllung der Gebote aus rein natürlichen Kräften.[1]

Selbſt Marſilius von Inghen, ſpäter wiederholt Rektor der Univerſität Heidelberg, ſteht im großen und ganzen auf dem Standpunkt der gemäßigten Realiſten, obwohl er in der Philoſophie Nominaliſt, Anhänger Occams war.[2] Der Menſch konnte nach ihm vor dem Falle alle Gebote erfüllen, nach demſelben kann er dies nicht mehr ohne Gnade; und obwohl er z. B. jedes einzelne Gebot der zweiten Tafel für ſich allein genommen, beobachten kann, ſo doch nicht, ohne ſpezielle Gnade, auf die Dauer. Zur Erreichung der ewigen Seligkeit bedarf er aber der heiligmachenden Gnade. Ebenſo kann der Menſch eine einzelne, beſtimmte Sünde meiden, nicht aber alle ohne ſpezielle andauernde Hilfe Gottes; denn die gefallene Natur iſt ſo zum Böſen geneigt, daß der Menſch, wenn er außer der Gnade iſt, nicht umhin kann, gegen ein Gebot ſchuldbar und tödlich zu ſündigen.[3] Marſilius iſt auch der Anſicht, daß der Menſch im gefallenen Zuſtande ohne beſondere (aktuelle) Gnade Gott nicht über alles lieben könne, wenngleich er dazu nicht der heiligmachenden Gnade bedarf.[4]

---

[1] Ich benütze Cod. lat. Monacens. 16192, fol. 138 sq. Das 1344 geſchriebene Werk Bradwardins kam erſt 1618 zu London im Drucke heraus.

[2] Daß er in der Philoſophie zu den Nominaliſten gerechnet wurde, beweiſt das Dekret Ludwigs XI. (Bulaeus, Hist. Universitatis Paris., V, 706), in welchem er als „Marsilius" mit andern Nominaliſten aufgezählt wird. Und mit Recht. S. Prantl, Geſch. der Logik im Abendlande, IV, 94 ff.

[3] In 2. Sent. (Argentorati 1501), qu. 18, a. 2, fol. 297: „Concl. 1ª: Licet ante peccatum potuerit homo omnia mandata adimplere sine gratia, nullo modo tamen hoc aliquis homo potuit, nisi accedente gratia, commissa primorum parentum culpa. (fol. 297ᵇ). Concl. 2ª: Sicut Adam potuit in omnia opera sibi precepta, tam affirmative quam negative, sine gratia gratum faciente, et etiam in ea que nobis precipiuntur, ut ea velimus: sic homo post lapsum per Dei auxilium gratis datum etiam potest in electiones positivas dilectionis Dei super omnia et proximi ad salutem aeternum, quamvis illis ut sic mereri beatitudinem non possimus. (fol. 298.) Concl. 4ª: Quamvis existens extra gratiam quodlibet mandatum secunde tabule, sic quod non directe contra agat, possit ad tempus observare, tamen non longo tempore sine speciali dono Dei potest in hac observantia perseverare. . . . . Tanta est pronitas naturae lapsae ad malum, quod, quamvis quodlibet peccatum mortale vitare possit in specie, tamen in genere sine speciali auxilio vel dono Dei perseverante, cum est extra gratiam, vitare nequit, quin contra aliquod mandatorum culpabiliter et mortaliter cadat."

[4] S. dazu in der vorigen Anmerkung die 2. conclusio. Ebenſo ſchreibt er in 1. Sent., qu. 20, a. 3, concl. 5, die Heiden hätten das Gebot der Liebe nicht ohne beſondere Hilfe Gottes erfüllen können.

Dionys der Ziſterzienſer war in der Theologie, beſonders in der Gnadenlehre, ein extremer Realiſt. Die Frage nach Erfüllung des Gebotes quoad substantiam actus exiſtiert für ihn gar nicht; ſeine Theſe iſt: Niemand kann ohne die Liebe alle Gebote erfüllen; denn das heißt man doch nicht ſie erfüllen, wenn man ſie nicht nach dem Willen des Befehlenden befolgt, der eben die Liebe vorſchreibt. Alſo ſündigt Einer, wenn er gute Werke ohne die Liebe verrichtet, weil er verpflichtet iſt, ſie in der (übernatürlichen) Liebe zu verrichten.[1]

Der vor Luther ſtark benützte Scotiſt Peter de Aquila, ſeines Anſehens halber meiſt Scotellus oder Scotorellus genannt, geſteht ebenfalls, daß der durch die Sünde verderbte Wille die Gebote in bezug auf die Subſtanz des Aktes nicht ohne Gnade erfüllen könne. Er bezeichnet es als eine beſtimmte Anſchauung, daß der Menſch ohne heiligmachende Gnade, durch ſeinen Willen allein, nicht alle ſchweren Sünden vermeiden könne, und beweiſt es aus Richard und Scotus.[2]

Abſichtlich habe ich alle Thomiſten des 14. Jahrhunderts überſprungen, denn ſie folgen in ihren Grundanſchauungen betreffs dieſer Frage ihrem Lehrer, dem hl. Thomas.[3] Doch möchte ich das 14. Jahrhundert mit einem Schüler des hl. Thomas abſchließen.

---

[1] In 1. Sentent. (Parisiis 1505), dist. 17, a. 3, fol. 80 b. Dionys erhielt in Paris den Lizentiat gegen 1374. Von den früheren zitiert er Scotus, Gregor von Rimini, Ugolin, Eliphat, Bradwardin. Er wird ſtark bekämpft von Joh. Major in 2. Sent., dist. 28, qu. 2, fol. 125 (Parisiis 1519). Dionys ſagte nämlich l. c. „si homo det eleemosynam, quando est extra charitatem, peccat, licet faciat illud ad quod tenetur; tamen non facit taliter qualiter tenetur, hoc est, non elicit illum actum a charitate".

[2] Quaestiones in libr. Sententiarum (Spirae 1480), lib. 2, dist. 28: „Si homo sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. Impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis et secundum intentionem precipientis. Primo modo liberum arbitrium, si non est corruptum per peccatum, potest adimplere mandatum; sed si est corruptum per peccatum, non potest. Si loquamur secundo modo de impletione mandatorum, sic non potest homo per liberum arbitrium tantum" . . . . „Est communis opinio, quod opinio Pelagii sit haeretica, et tenetur, quod homo per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diversimode" etc.

[3] Ich ſage „Thomiſten", nicht Dominikaner; denn von dieſen gingen, ganz abgeſehen von Durandus und mehreren Occamiſten, einige ihre eigenen Wege, ſo z. B. Petrus de Palude, welcher bezüglich der Lehre über die Erfüllung der Gebote ſeine Anſicht hat, aber mit Thomas wieder übereinſtimmt hinſichtlich der Notwendigkeit der ſpeziellen vorhergehenden Gnade Gottes zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade, „quia homo ex puris naturalibus et acquisitis virtutibus, sine fide,

Wählen wir nämlich Tauler, der zwar kein Scholastiker ist, welcher aber Luther gerade von Mitte des Jahres 1516 an als der größte Theologe galt — allerdings nur bis 1518, denn da wurde Gregor von Rimini der größte. Taulers Theologie preist Luther im Jahre 1516 als „eine reine, solide, der alten am ähnlichsten Theologie." Er kenne „weder im Deutschen noch im Lateinischen eine heilsamere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie".[1] Wenn also je Einer, so gehört Tauler hieher; ob des ihm von Luther über alle Theologen gespendeten Lobes müßten wir natürlich zum voraus annehmen, daß Tauler, weil mit dem Evangelium, auch mit Luther übereinstimme! Sehen wir aber zu. Es heißt hier allerdings genau zusehen, denn wir finden bei Tauler Dinge, die sich schwer ganz vereinbaren lassen.

Er legt in einer Predigt aus, was es heiße, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele usw. zu lieben. Nachdem er die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Minne gemacht, und die Frage, ob erstere höher sei, beiseite gelassen hat, sagt er: „Von allem Herzen, d. i. mit einem bereiten, freien Willen, sich zu üben mit allem Herzen, aller Seele und allen Kräften . . . von aller Seele, aus allen Gelüsten und Genügen und aus Gunst und aus seinem Willen, und Gott minnen aus allen Stätten der Seele mit seinem inneren und äußeren Menschen. Diese Minne kommt von Erkenntnis der Wahrheit. Dann von allen Kräften, das ist geminnet mit allem Fleiße und aller Übung, so daß man die viehelichen Kräfte und Sinne und alle Auswendigkeit niederdrücke, und sich mit aller Kraft inwendig und auswendig zu der Minne kehre, mit alledem, was man vermag, sich übe in der Minne, recht alle Kräfte aufspanne: das ist der Minne Allheit und ist der oberste Grad."[2]

Man traut Augen und Ohren nicht: Tauler spricht nur vom Üben, vom Willen, von den Kräften, die man aufspannen soll, kurz von der eigenen Tätigkeit. Von der Gnade ist hier überhaupt nicht die Rede.

---

sine qua impossibile est placere Deo, non potest aliquid facere, quod sit dispositio sufficiens ad gratiam. Quia ergo motum fidei et spei non potest habere ex puris naturalibus, nisi per alium excitatus; prima autem cognitio non potuit esse sine gratia gratis data; inde est quod sine ea non est iustificatio . . . Contritionem semper precedit gratia gratis data, actu vel habitu, intrinseca vel extrinseca . . . Hominis est preparare animam, postquam est motus a Deo, non ante". In 2. Sent., dist. 28, qu. 6 (Paris, Mazarine, ms. 899).

[1] Enders, I, 74.

[2] Zweite Predigt am 13. Sonntag nach Pfingsten. Sehr schlecht in Frankfurter Ausgabe, II, 226 f. Ich habe korrigiert nach der Straßburger Hs.

Auch nicht in folgendem: „Nun von allem Gemüt; in dem ist das andere beschlossen . . . Nun merket, was das Gemüt sei. Das ist ungleich höher und innerlicher; denn die Kräfte nehmen all ihr Vermögen daraus und sind da innen und daraus geflossen, und es ist in allen ob ohne Maß. Es ist gar einfältiglich und wesentlich und förmlich. Ein Meister spricht von diesem, daß dieses Gemüt der Seele allwegen wirkend sei, der Mensch schlafe oder wache, er wisse oder wisse nicht. Er hat ein gutförmig Hoffen zurück in Gott, und schauet allwegen und minnt und genießet (gebrauchet) Gott ohne Unterlaß. Wie das sei, das lassen wir liegen. Aber dies bekennt sich Gott in Gott, und dennoch ist es geschaffen."[1]

Immer der Mensch allein! Aber endlich kommt doch bei dieser „mit dem Evangelium übereinstimmenden Theologie" die Sprache auf die Gnade? Keineswegs! Statt ihrer zieht Tauler einen heidnischen Meister herbei. Proklus, ein heidnischer Meister, der nennt es einen Schlaf und eine Stille und ein göttliches Rasten (rosen), und er spricht, es ist ein verborgenes Suchen. Dieses eine ist weit über die Vernunft und das Verständnis, und wenn sich die Seele darin kehrt, so wird sie göttlich. Das Gemüt hat ein ewig Reigen zu grunde wieder in den Ursprung; dies Reigen verlöscht nimmer, auch nicht in der Hölle, und das ist ihre meiste Pein, daß ihnen das Ewige muß entbleiben." Gerade das Gemüt ist es, „das (in bezug auf die Liebe) ein Maß genannt wird; denn es mißt das andere alles und gibt ihnen diese Form, seine Schwere, sein Gewicht, und teilt um und um".[2]

Was Tauler hier vom Gemüte aussagt, das schreibt er zu Anfang der Predigt dem Funken, dem Grunde der Seele zu.

Dies also die eine Seite an der angeblich dem Evangelium so völlig ähnlichen Theologie Taulers. Bleiben wir vorläufig hiebei stehen und fragen wir: Hat Luther diese Predigt etwa nicht gekannt? Gewiß, er hat sogar eine nichtssagende Glosse dazu geschrieben.[3] Aber in welche Widersprüche verwickelte auch er sich hiebei! Gerade die angeführten Stellen beanstandete er nicht. Und trotzdem bekämpft er in der Fortsetzung zu der oben aus seinem Kommentar zum Römerbrief zitierten Stelle gegen die Liebe Gottes über alles aus natürlichen Kräften allein gerade dasjenige, was die Scholastiker über die Synteresis sagten, und was auch zu Taulers „Gemüt", zum Funken, die Grundlage bildete.

[1] Ebds. Auf den Druck ist nichts zu geben.

[2] Ebds.

[3] Weim. IX, 103, zur 54. Predigt.

Luther ſagt nämlich, die Scholaſtiker „beſchränkten die Sünde auf die allergeringſte (?) Bewegung der Seele, wie auch die Gerechtigkeit, nämlich ſo, weil der Wille dieſe Synteresis beſitzt, wodurch er, obwohl ſchwach, zum Guten hinneigt. Und dieſe kleine Bewegung zu Gott, die man von Natur aus hat, träumen ſie als Akt der Liebe Gottes über Alles.“ Und nun operiert er dagegen mit ſeinem „von Begierden vollen“ Innern, trotz jener „äußerſt ſchwachen Bewegung“.[1] Damit beſtreitet Luther Taulers Ausſage über das Gemüt, gegen die er vorher nichts einzuwenden hatte.

Doch bald ſollte es wieder anders kommen. Höchſtens ein paar Monate ſpäter ſchreibt Luther, ein jeder fühle in ſich, daß ſeine Synteresis zum Beſten hinſtrebe. Und doch könne ſie keiner dem andern erklären, beſonders nicht die affektive.[2]

Aber faſt zu gleicher Zeit beſtreitet er dies wieder und ſchreibt bezüglich der Anmaßung jener, welche behaupten, man könne Gott aus ſich ohne Gnade über alles lieben und die Gebote ihrem Werke nach erfüllen; es rieche nach Philoſophie, wenn man ſage, die Vernunft ſtrebe nach dem Beſten, und wenn wir ſo vieles vom Naturgeſetz ſchwatzen. Allerdings ſei es wahr, daß das Naturgeſetz allen bekannt ſei und daß die Vernunft nach dem Beſten ſtrebe; „aber welches Beſte? Nicht das Beſte Gott gemäß, ſondern uns gemäß, d. i. ſie ſucht das Gute ſchlecht, weil ſie in allem ſich und das Ihrige, nicht Gott ſucht, was nur der Glaube in der Liebe tut.“[3]

[1] Römerbrief, fol. 145: „Peccatum (scholastici) artaverunt usque ad minutissimum quemdam motum animi, sicut et justitiam, ita enim, quia voluntas, habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huiusmodi parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis, non obstante isto motu parvissimo“. . . Luther hat, wie gewöhnlich, nicht unter den Scholaſtikern unterſchieden. Die Bewegung ſelbſt hat jedoch keiner als Akt der Liebe Gottes angenommen, die leiſeſte Bewegung als Liebe über alles ſchon gar nicht, obgleich auch nach einigen Scholaſtikern die Synteresis dem Willen angehört. Die Scholaſtiker legen der Synteresis und der scintilla (Funken) dieſelben Eigenſchaften bei.

[2] So in ſeiner Gloſſe zur 52. Predigt Taulers: „Hinc venit, quod syntheresin suam quilibet sentit ad optima deprecari. Sed et nullus potest alteri eam verbis tradere, maxime affectivam syntheresin.“ Weim. IX, 103. S. darüber noch ebdſ., I, 31 ff. In ſeinen Gloſſen zu den Pſalmen ſpricht er öfters von ihr.

[3] Römerbrief, fol. 193: „Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecetur, et de lege naturae multa fabulamur. Verum est sane, quod lex naturae omnibus nota est, et quod ratio ad optima deprecatur. Sed quae? Non secundum Deum, sed secundum nos, i. e. male bona deprecatur, quia se et sua in omnibus quaerit, non autem Deum, quod sola fides in charitate facit.“

Dieſes Urteil ſtimmte allerdings beſſer zu Luthers Innern.[1] Allein wie verhält es ſich zu Taulers obigen Ausführungen? Nach dem, wie ſie vorliegen und die Worte lauten, iſt gerade derjenige, den Luther über alle Theologen erhebt und deſſen Theologie er als die reinſte mit dem Evangelium übereinſtimmende bezeichnet, in einer der Hauptfragen auf Seite jener Scholaſtiker, welche Luther bekämpft. Luther hat es aber nicht erfaßt,[2] denn er war gewohnt, die Autoren nur oberflächlich zu leſen.

Trotzdem ſtimmt Tauler mit Thomas überein, den er, wie wir oben ſahen, für die Lehre anführt, daß der Menſch im gefallenen Zuſtande ſich mehr liebe als Gott.

Wie Taulers Auffaſſung hier, und ſeine Auffaſſung dort zu vereinigen ſeien, das hätte er uns wohl ſelbſt nicht ſagen können; beide erſcheinen geradezu wie zwei Poſtulate. Augenſcheinlich liegen bei Tauler zwei widerſprechende Anſichten vor.

Luther aber fällt vollends aus einem Widerſpruche in den andern. Nur wer ſelbſt kein Theolog iſt, kann Tauler zum größten Theologen ſtempeln. Das war Tauler gewiß nicht, Luther aber noch viel weniger.

Gehen wir zum 15. Jahrhundert über, und beginnen wir mit Capreolus, dem princeps thomistarum. Wenn auch nur kurz, ſo erwähne ich ihn ſchon deshalb, weil ihn Luther im Jahre 1519 anführt und zugleich durch ſeine Bemerkung beweiſt, daß er ihn nicht geleſen hat. Capreolus erhärtet ſeine thomiſtiſchen Theſen hinſichtlich des freien Willens und der Gnade vielfach mit Gregor von Rimini; er geſteht, jener ſpreche valde bene und im Einklang mit Thomas. Selbſt die Löſungen der Einwürfe beantwortet er häufig mit den Löſungen Gregors von Rimini. So bringt er zu einer (der 2.) conclusio nicht weniger als ſechzehn Einwürfe; nur bei zweien weicht er in der Löſung von Gregor ab und polemiſiert gegen ihn; alle übrigen vierzehn löſt er mit Gregor und erweiſt die Übereinſtimmung mit Thomas.[3] Damit iſt allerdings

[1] Obwohl Luther die Syntereſis noch ſtärker fühlte. Das beweiſen unter anderem vereinzelte richtige Anſchauungen, die er in ſeinem Kommentar zum Römerbrief und noch ſpäter niedergelegt hat.

[2] Wie Luther überhaupt Tauler nicht verſtanden hat.

[3] In 2. Sent. (Venetiis 1515), dist. 28, qu. 1, a. 1, 2 und 3. Die 2. conclusio, die auf Thomas 1. 2., qu. 109, a. 2, beruht, lautet: „Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturae suae proportionatas, non tamen in omnes, nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere supernaturale, scilicet meritorium, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale“. Capreolus wurde im

nicht geſagt, daß Capreolus in allen Überſpanntheiten dem Gregor (der in der Theologie nur Eklektiker war) folge. Aber gerade Hauptfragen, ob man Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben könne, ja, ob der Menſch im Urzuſtande einen moraliſch guten Akt ohne beſonderen Beiſtand Gottes habe üben können, determiniert er unter Herbeiziehung des hl. Thomas nach den Ausführungen des Gregor von Rimini.[1]

Ich erwähne auch nur im Vorbeigehen Dionys den Karthäuſer, denn ſeine diesbezüglichen Aufſtellungen ſind meiſt nur Wiederholungen der Lehre des hl. Thomas.[2] Ebenſowenig halte ich mich beim hl. Antonin auf, der nur den hl. Thomas anführt.[3]

Alfons Toſtatus, welcher 1455 geſtorben iſt, löſt alle die einſchlägigen Fragen nach der Summa des hl. Thomas und ſo auch die Frage, ob der Menſch bloß aus ſeinen natürlichen Kräften, ohne Gnade, Gott über alles lieben könne. Der Menſch, ſagt er, hätte dies, den allgemeinen Einfluß Gottes vorausgeſetzt, im Zuſtande der unverſehrten Natur tun können; er kann es aber nicht im Zuſtande der verderbten Natur, außer ſie werde geheilt.[4]

J. 1407 aſſigniert über die Sentenzen in Paris zu leſen, im J. 1411 erhielt er den Lizentiat. Vgl. Chartular. Univers. Paris., IV, n° 1837; 1940.

[1] S. beſonders ibid., dist. 29, fol. 261—263.

[2] In 2. Sent. (Venetiis 1584), qu. 2 (fol. 478 sqq.) Seine Summa fidei orthodoxae iſt eben, wie der Titel anzeigt, „medulla operum S. Thomae". Opp. omn. t. XVII. (Monstrolii 1899).

[3] In ſeiner Summa, parte 4ª, tit. 9, c. 4, 5 u. ſ. w.

[4] Comment. in quintam partem Matthaei (Venetiis 1596), c. 19, qu. 177, fol, 148: „An homo ex seipso per sola naturalia sua sine gratia possit Deum diligere super omnia. . . Dicendum, quod potest homo in solis naturalibus constitutus (tum tamen illa non sint depravata vel diminuta) Deum diligere supra omnia: licet ex charitate non diligat, quia nullum habitum infusum habet . . . Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute naturae suae bonum sibi connaturale absque additione gratuiti doni, quia alias esset privare naturam omni operatione. Nam si privamus eam operatione propria et proportionata sibi, privabimus eam omni operatione: diligere autem Deum super omnia est connaturale homini, et cuilibet creaturae . . . Si autem consideretur homo in statu naturae corruptae, deficit ab hac dilectione Dei super omnia. Ad hanc enim sufficiebat in statu naturae integrae, quia nihil impediebat eum a sua rectitudine: nunc vero voluntas deficit ab hac perfectione et rectitudine, quia propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Ex hoc autem sequitur, quod homo in statu naturae conditae sive integrae non indigebat aliquo dono gratiae gratis datae vel gratum facientis ad diligendum Deum super omnia; indigebat tamen auxilio Dei moventis ad hoc. . . In statu autem naturae corruptae indiget homo duobus ad diligendum Deum super omnia: scilicet, quod

Wir gelangen[1] nun zu etlichen Scotisten, die in der Lehre betreffs Freiheit und Gnade mehr oder weniger auf Bonaventura, auf Richard von Middleton, teilweise selbst auf Thomas zurückgingen, ohne Scotus aufzugeben. Es sind vorzüglich die vier Franziskaner: Wilhelm Vorlion (gest. 1464), welcher große Hochachtung vor Thomas v. Aquin bekundet, obgleich er ihn in Hauptpunkten bekämpft; sein Schüler Stephan Brulefer, welcher zu Mainz und zu Metz lehrte (gest. am Ende des 15. Jahrhunderts); Pelbartus von Temesvar (anfangs des 16. Jahrhunderts); Nikolaus de Niisse (Nizza, gest. 1509). Pelbart hängt völlig von Vorlion ab; Nikolaus von Nizza nähert sich am meisten dem hl. Thomas. Ihre Werke waren sehr verbreitet und wurden oft aufgelegt, auch noch in späteren Zeiten.

Vorlion und mit ihm Pelbartus leugnen sogar, daß das Wahlvermögen aus sich allein auf ein moralisch gutes Werk ausgehen könne. Sie leugnen es, weil bei Verrichtung eines guten Werkes bloß aus der Natur im gegenwärtigen verderbten Zustande der Umstand des richtigen Zweckes, welcher ein Werk zum sittlichen mache, mangle.[2] Beide, besonders Pelbartus, bezeichnen es als übereinstimmende Ansicht der Lehrer, daß

---

moveatur a Deo, et quod detur ei donum gratuitum, per quod sanetur corruptio naturae, ut non impediat hanc dilectionem. Et ista est gratia vel charitas, quae naturae corruptionem sanat."

[1] P. D. hat hier zur Verwertung in einer neuen Auflage einen Auszug aus dem Psalmenkommentar des Augustiners Jacobus Perez, Weihbischof von Valencia, eingelegt. (Bibl. Vatic. R. I. III, 101, fol. 314.) In der Tat verdient dessen Ausführung alle Beachtung, denn sie ist vielleicht eine der gediegensten von allen. Nichtsdestoweniger will ich sie übergehen, teils, um diese Abhandlung nicht noch weiter auszudehnen, teils, weil der (dogmatisch wie apologetisch höchst bedeutsame) Kommentar ohnedies in zahlreichen Ausgaben leicht zugänglich ist. Es handelt sich hier um die Erklärung von p. 118, 5—8 (Conclusio 8. 9. 10. 11., ed. Paris. 1521, fol. 260 b, 261 a). Fast wörtlich wieder im Kommentar in Cantic. quaestio finalis (Paris. 1521, fol. 423 sq.). D. H.

[2] Vorilongi Opus super Sentent. (Venetiis 1502), 2, dist. 28, fol. 134: „Numquid potest liberum arbitrium se solo in opus exire morale? Dicendum, quod non, quia non refert in finem (debitum), que tamen est circumstantia principalior operum moralium. Ex quo sequitur, quod nullum bonum est morale nisi omnes habeat circumstantias, carentia quippe solius circumstantie actum moralem inficit. Habet enim bene tale bonum ex libero arbitrio causatum circa quod operetur, quia materiam ut pascere habet pauperem, qui est materia debita huius actus. Si tamen caret circumstantia finis, non censetur moralis." Pelbartus fährt nach „circumstantias" fort: „Quando ergo liberum arbitrium tantum ex se operatur aliquod bonum, licet habeat materiam debitam, ut pascere pauperem, tamen quia caret circumstantia finis, non censetur morale." Secundus liber Rosarii theologiae aurei (abgefaßt 1503, gedruckt Hagenau 1504), unter dem Worte gratia, IV, n. 29.

der Menſch durch ſeinen Willen allein, ohne die heiligmachende Gnade, nicht jede ſchwere Sünde vermeiden,[1] mithin nicht alle Gebote erfüllen könne. Nur das „Wie“ werde verſchieden von verſchiedenen erklärt. In der Tat, wie ſoll Einer aus ſich ohne Gnade Gott über alles lieben können, da der Wille aus ſich allein, aller Gnade entblößt, ſich nicht einmal zu Gott kehren kann? Denn der hl. Bernhard ſagt (auf welche Stelle ſich Bonaventura und Richard von Middleton berufen), daß alle Bemühungen des Wahlvermögens zum Guten vergeblich ſind, wenn ſie nicht von der Gnade unterſtützt werden, ja gar nichts ſind, wenn ſie von ihr nicht geweckt werden. Ohne Gnade könne der Menſch auch die Sünde nicht als Beleidigung Gottes verabſcheuen, ſondern nur inſofern, als ſie ſeiner Natur ſchädlich iſt, uſw. Das lehren beide genannten Autoren[2] und ſchließen damit alles Gerede der Occamiſten betreffs der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften als Vorbereitung zur Rechtfertigung völlig aus. Vorlion ſagt ausdrücklich, daß jenes Gut,

---

[1] Pelbartus, a. a. O., n. 27: „Tenetur communiter a doctoribus, quod homo per liberum arbitrium solum, sine gratia gratum faciente, non potest vitare omne peccatum mortale.“

[2] Vorlion in 2. Sent., dist. 28, a. 2, fol. 133b, 134: „1a conclusio: Licet ad Deum omni sequestrata gratia converti liberum arbitrium nequeat, alicui tamen potest resistere temptationi. Dicit prima pars, quod liberum arbitrium nequit converti ad Deum semota omni gratia gratis data ab eo. Probatur auctoritate Bernardi in lib. de lib. arbitrio (c. 13, n. 43): ‚Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adjuvantur, et nulli, si non excitantur‘. Et post dicit (c. 14, n. 47): ‚Gratia excitat liberum arbitrium, dum seminat cogitatum‘. Unde valde extat congruum, ut conversionem per gratiam gratuitam dispositio precedat aliqualiter consimilis, que dicitur gratia gratis data. Nec illud obviat, quod scribit Zacharias 1: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Ipsa enim vocatio, qua vocat ut convertamur, gratia Dei est gratis data. Unde licet sec. Boethium veri boni nobis sit innata cupiditas, non tamen hoc sufficit ut in Deum convertamur, nisi presit cognitio que est gratia Dei. Non quod, inquit apostolus, simus sufficientes aliquid cogitare ex nobis tamquam ex nobis. Licet enim sic homo esset denudatus ab omni gratia gratis data (quod tamen non fit propter benignitatem Dei, que etiam inimicis bona tribuit), licet tunc faceret quod in se esset, privative, non tamen positive sufficeret, ut ad Deum converteretur. Et si dicatur quod potest detestari peccatum, et hoc esse videtur quedam conversio ad Deum: dicendum, quod potest homo sic positus peccatum detestari, inquantum est novicum nature sue, et hoc non sufficit ad conversionem, non autem inquantum est offensivum Dei, quod tamen exigeretur.“ Ebenſo Pelbartus, l. c. n. 24 und 25. Dazu vgl. Bonaventura, 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1, wo dasſelbe geſagt wird, beſonders auch in den Löſungen der Einwürfe.

welches de congruo ad beatitudinem disponiere, die gratia gratis data zur Voraussetzung habe.[1]

Auf grund von Bonaventura und des ihm hierin folgenden Richard von Middleton lehren auch beide, mit obigem in Übereinstimmung, daß der Wille aus sich allein durchaus nicht allen Versuchungen widerstehen könne; er kann dies nur vermöge der umsonst gegebenen Gnade. „Der Wille ohne Gnade folgt in der Regel den Bewegungen des Fleisches. Und da wir aus uns lahm sind, suchen wir die Hilfe Gottes, auf daß wir geraden Schrittes einherwandeln. Besiegen aber kann der Wille die Versuchung nur im Stande der heiligmachenden Gnade, usw."[2]

Auch nach Brulefer kann der Mensch aus seiner reinen Natur die Gebote Gottes nicht erfüllen; er vermag dies nur mit der umsonst verliehenen Gnade Gottes.[3] Unter dieser Gnade ist nicht der allgemeine natürliche Beistand Gottes (divinum auxilium, generalis influentia) zu verstehen, sondern „all jene Unterstützung, welche den natürlichen Kräften der vernünftigen Kreatur darüber hinzugefügt ist und sie zur Erhaltung der heiligmachenden Gnade oder deren Benützung vorbereitet, sei es nun als Habitus, oder als Akt, oder als außerordentlicher Beistand Gottes, welcher unseren Willen zur heiligmachenden Gnade bewegt". „Das Geschenk der umsonst verliehenen Gnade vermittelt zwischen der heiligmachenden Gnade und unserem Willen."[4] Der bloßen Natur gibt Brulefer wie die Genannten nur wenig. Sie ist nach ihnen nie der Anfang im Heilswerke, vielmehr ist dies die unverdiente Gnade Gottes.

Wie die genannten drei Autoren in den einschlägigen Fragen keine Abweichung von der Lehre des hl. Bonaventura aufweisen, so auch nicht

[1] Ibid., 2ª conclusio, fol. 134.

[2] Vorlion, l. c., fol. 134ᵇ; Pelbartus, l. c., n. 27. Auch das ist aus dem hl. Bonaventura und aus Richard genommen.

[3] Reportata super scripta S. Bonaventurae (Basiliae 1507), 2. Sent., dist. 28, qu. 3, fol. 257ᵇ. Das Werk wurde zu Metz abgefaßt. Er sagt daselbst: „Sola gratia gratis data absque gratia gratum faciente potest homo implere omnia mandata Dei quantum ad genus operis". Natürlich, „nullus viator, quantumcumque habeat habundantiam gratiarum gratis datarum, potest implere mandata Dei secundum intentionem Dei praecipientis absque gratia gratum faciente".

[4] Ibid., qu. 4: „Gratia gratis data est omne illud, quod est additum essentialibus creaturae rationalis, juvans et praeparans ipsam creaturam rationalem ad habendam gratiam gratum facientem. sive ad usum gratum facientis, sive illud gratis datum sit habitus, sive etiam sit actus, sive speciale Dei adiutorium movens voluntatem nostram ad gratiam". Fol. 258: „Donum gratiae gratis datae est donum medians inter gratiam gratum facientem et voluntatem nostram". All dies ist nur der verkürzte hl. Bonaventura, 2. Sent., a. 2, qu. 1. Dazu vergl. auch Brulefer 4. Sent., dist. 15, qu. 5.

ihr Ordensgenosse Nikolaus von Nizza; er unterscheidet sich von ihnen fast nur dadurch, daß er nicht bloß Bonaventura, sondern zu manchen Quästionen auch die Summe des hl. Thomas anführt und stark ausbeutet.[1] Da sich bei Nikolaus in diesen Fragen keine Abweichung von Bonaventura und Thomas zeigt, gehe ich, um Wiederholungen zu vermeiden, auf andere über. Wir stehen mit den genannten Franziskanern bereits in Luthers Periode, wir haben es mit den „modernen" Theologen zu tun.

Zu ihnen gehört auch Adrian Florentii, der nachmalige Papst Adrian VI., welcher noch anfangs des zweiten Dezenniums des 16. Jahrhunderts an der Universität in Löwen gefeierter Professor der Theologie und wiederholt Rektor und Kanzler war. Im Jahre 1497 führt er in einer Disputation die Sentenz der Doktoren, daß im Zustand der gefallenen Natur niemand einen Akt der Liebe Gottes über alles machen könne, ohne den Habitus der Liebe, zustimmend an. Und er beruft sich hiefür auf Thomas 1. 2, qu. 109, a. 3.[2] Auch approbiert er, was der hl. Thomas (2. 2, qu. 2, a. 5, ad 1) auf den Einwurf: „Niemand ist zu dem verpflichtet, was nicht in seiner Macht liegt", antwortet: „wenn man sagt, es liege etwas in der Macht des Menschen mit Ausschluß der Gnade, so ist der Mensch zu vielem verpflichtet, was er ohne die heilende Gnade nicht vermag, wie Gott und den Nächsten lieben, den Glauben an die Glaubensartikel. Aber er kann dies mit Hilfe der Gnade, die, wie der hl. Augustin sagt, allen, welchen sie gegeben wird, aus Barmherzigkeit gegeben wird" usw.[3]

---

[1] Opus super Sententias valde egregium, per Nicholaum De Niisse, provincial. Francie super fratres Minores de observantia (Rothomagi 1506), tr. 5, pars 2ª, portio 1—3. Vorlion geht unkritischer zu Werke, indem er das Jugendwerk des Thomas, seinen Kommentar über die Sentenzen anführt, und hie und da widerlegt, was aber Thomas selbst in seiner Summa getan hat.

[2] Hadriani Sexti Quaestiones duodecim Quodlibeticae, Lugduni 1546, qu. 7, a. 4, fol. 143 b. Adrians Quolibeta lagen schon seit 1515 im Drucke vor. S. E. Reusens, Syntagma doctrinae theologicae Adriani Sexti (Lovanii 1862), p. XXVI. Unter allen scholastischen Autoren wird übrigens der hl. Thomas von Adrian am öftesten angeführt, sei es, daß er ihm beistimmt oder nicht. Dann folgen Gerson und Bonaventura.

[3] Ibid. qu. 3, a. 1, fol. 51 b. S. auch ebds., fol. 51, wo er unter Berufung auf Bonaventura sagt, daß man ohne Gnade nicht alle schweren Sünden meiden könne, obwohl im Menschen nicht die Notwendigkeit liegt, immer schwer zu sündigen, wie wir bereits oben Thomas hörten. Qu. 7, fol. 145 b führt er unter Berufung auf Augustin und die „scholastici doctores" in 2. Sent., dist. 27, aus, daß die Liebe Gottes aus ganzem Herzen hier nicht völlig erfüllt wird, „quamdiu adhuc aliqua carnalis concu-

Der Kölner Profeſſor und Dominikaner Konrad Koellin hielt ſich in ſeinem Kommentar,[1] unter Wahrung des eigenen Urteils, bloß an Thomas. Er wird uns alsbald beſchäftigen. Sein Ordensgenoſſe, Cajetan de Vio, der nachmalige berühmte Kardinal, war, wie allgemein bekannt, in ſeinen Anſichten ein ſelbſtändiger Mann; und er zeigt dies auch in der Frage über die Liebe Gottes. Nichtsdeſtoweniger iſt er bezüglich der Konkluſion in ſeinem 1511 verfaßten Kommentar zur Prima Secundae des hl. Thomas in Übereinſtimmung mit ihm, daß nämlich der Menſch im gefallenen Zuſtande Gott aus natürlichen Kräften ohne die Gnade nicht über alles lieben könne, obgleich er das „Wie" anders erklärt als Thomas. Doch verſteht er unter der Gnade mit dem hl. Thomas die heilende Gnade, ohne welche man im Zuſtande der verderbten Natur Gott nicht über alles lieben kann.[2]

Die beiden eben genannten Autoren waren die erſten, welche die Summe des hl. Thomas dem bisherigen Schulbuche, den Sentenzen des Petrus Lombardus, vorzogen, und den Anſtoß dazu gaben, daß an den

piscentia inest". Er nahm aber nicht wie Luther die Concupiszenz als die bleibende Erbſünde an.

[1] Über die Prima secundae (Coloniae 1512).

[2] Prima secundae cum Comment. Cajetani. Venetiis per Georgium Arrivabenum. **Anno . . . 1514, die 24. Martii. Er vollendete den Kommentar, wie er am Schluſſe ſagt: „Rome anno salutis 1511 (1510), etatis vero mee 43°, die 29ª Decembris." Zum art. 3 der 109. Quaestio (fol. 295ᵇ) ſchreibt er nach mehrfacher Diſtinktion der Liebe: „Licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, quae tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat, non tamen potest diligere Deum super omnia simpliciter, quia non potest non peccare, ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia, sicut potest in statu naturae integrae, in quo potest praeservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia simpliciter, quia nihil sui est irreferibile ad Deum . . . Quicunque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum et seipsum illo infectum ut sic irreferibilem in Deum ut finem, ac per hoc non potest omnia a se dilecta referre in Deum ut ultimum finem, quod faciebat homo in natura integra. Et sic patet veritas conclusionis quantum ad utramque partem, scil. quod integra natura hoc poterat, et quod corrupta non potest, nisi adiutorio gratiae sanantis, in praesenti vita inchoative per charitatem viae, qua nihil contra Dei dilectionem admittimus, et super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia, ipsum diligimus; consummate autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum dirigentur, quia ipse erit omnia in omnibus." Der Grund, warum man aus bloß natürlichen Kräften im Zuſtande der gefallenen Natur Gott nicht über alles lieben könne, iſt „pronitas voluntatis ad privatum bonum; haec enim perditio vigoris in nobis adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere." Hinſichtlich der Beobachtung der Gebote iſt er anderer Meinung, als die Genannten.**

Universitäten die Lehre des hl. Thomas, statt den nicht mehr genügenden Sentenzen des Lombardus, ausgelegt wurde.

Schon ein paar Jahre nachher fanden sie einen Nachahmer an der Universität Leipzig, den Professor Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt, den nachmaligen Gegner Luthers. Er weicht in seinen Konklusionen vom hl. Thomas nicht ein Haar breit ab.[1]

Aus dieser ob auch nur aphoristischen[2] Darlegung ergibt sich, daß seit dem 13. Jahrhundert bis Luther nicht bloß die thomistischen, sondern auch viele andere bedeutende Scholastiker, geleugnet haben, der Mensch im Zustande der gefallenen Natur könne aus seinen natürlichen Kräften, ohne Gnade, Gott über alles lieben, oder seine Gebote auch nur ihrer Substanz nach halten. Das war Ende des 15. Jahrhunderts so klar, daß selbst Gabriel Biel in seinen Predigten seine These einschränkte, indem er sagt: „Obwohl nach einigen der Mensch aus seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben könnte, so hätte er dies besonders im Stande der Unschuld vermocht."[3] Und schon Scotus vor ihm hat an einer Hauptstelle die Liebe Gottes über alles aus natürlichen Kräften eigentlich auf den Urzustand beschränkt.[4]

---

[1] Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologice doctoris sancti Thome Aquinatis, edite per mag. Hieronymum Tungersheym de Ochsenfart, s. theologie professorem (Lipsie anno 1516). Zu 1. 2., qu. 109, a. 3, bringt er fol. 65 die Lösung: „Ad diligendum naturaliter super omnia Deum, homo eget gratia in statu corruptionis; auxilio etiam Dei ad hoc eguit, quamvis non gratia, in statu primeve creationis. Mit der Erfüllung der Gebote verhält es sich ebenso, und zwar „quoad substantiam actus", denn „in statu corruptionis" kann der Mensch nicht alle Sünden meiden, und „peccare est precepta transgredi" (a. 4). Hieronymus gab auch Epithemata, introductorium, memoriale, quatuor librorum Sententiarum heraus (Lipsiae 1515), wo 2. Sent., dist. 28 dieselbe Lehre vorgetragen wird.

[2] Die hier gegebene Darstellung bietet ihres historischen Charakters wegen in der Tat nur abgerissene Sätze. Wer eine zusammenhängende systematische Darstellung der Frage mit reichster Literatur sucht, findet sie z. B. im Cursus theologicus Collegii Salmanticencis, Tract. 14. De gratia, disput. 2 et 3. Lugdun. 1679, V, 97—356, oder bei Tournely, De gratia, p. 2, q. 4, Venet. 1755, III, 327—445. D. H.

[3] Sermones dominicales de tempore tam hyemales quam estivales. De festivitatibus, Hagenau 1520, fol. 200^b (De circumcis. sermo 2us): „Licet secundum aliquos homo ex naturalibus posset Deum sic super omnia diligere, maxime in statu innocentiae potuit, non tamen ita perfecto actu nec ita faciliter sicut cum gratia, et omnino non meritorie sine gratia. Sic ordinavit dominus, ut nullum actum acceptet ad meritum nisi ex gratia elicitum."

[4] In 3. Sent., dist. 26, qu. unica, n. 15: „ex puris naturalibus potest quaecunque voluntas, saltem in statu naturae institutae, diligere Deum super omnia."

Es tut nichts zur Sache, daß die Lösungen der oben angeführten Scholastiker Verschiedenheiten aufweisen. In dem einen Punkte, um den es sich hier handelt, kommen sie alle überein, daß nämlich der Mensch im gefallenen Zustande aus seinen natürlichen Kräften, ohne die Gnade, Gott nicht über alles lieben, und alle Gebote auch nur dem Inhalte nach nicht erfüllen könne. Der hl. Thomas verlangt mit mehreren sogar die heiligmachende Gnade dazu.

Daraus ergibt sich, daß Luther wenigstens dessen Summe nicht gekannt hat. Aber auch nicht dessen Kommentar zu den Sentenzen, wo er (z. B. in 2., dist. 3, qu. 3 ad 1; 3., dist. 27, qu. 2, a. 4, 4. quaestiunc. 2) bei der Unmöglichkeit der Liebe Gottes über alles mehr an eine wirksame, die Erfüllung aller Gebote garantierende Liebe gedacht zu haben scheint, als an den Affekt, mit dem man Gott über alles hochschätzt und umfaßt.

Doch warum ereifert sich Luther so sehr gegen die These, daß man Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben[1] und die Gebote ihrem Wesen nach erfüllen könne? Zunächst, weil er selbst das Gegenteil derselben in Erfahrung gebracht hat, und zwar infolge seiner ihn überwältigenden Begierlichkeit. Dann, weil Scotus und die Occamisten darin die genügende Disposition des Sünders zur Erlangung der heiligmachenden Gnade und zur Vergebung der Sünden erblickten.[2] Darum poltert er fortwährend gegen „die Scholastiker", als könnte man nach ihnen die Rechtfertigung aus rein natürlichen Kräften, ohne Gnade, durch Übung von Werken, verdienen.

Nun sind es aber bedeutend mehr Scholastiker als die eben genannten, die ihnen entgegen mit der Kirche lehrten, die Vorbereitung zur heilig-

[1] Biel formuliert den Satz so: „Propositio 1: Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia. Probatio: Omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus se potest conformare; sed diligere Deum super omnia est dictamen rationis rectae: ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens Deum super omnia diligere." In 3. Sent., dist. 27, a. 3, dub. 2 (Brixiae 1574, p. 280). Das ist echt Occamisch. S. dazu oben unter Ugolin Malabranca, S. 549 und 550, Anm. 1. Die Ausführung daselbst nahm Biel vielfach fast wörtlich aus dem strengen Occamisten Peter d'Ailli in 1. Sent., qu. 2, a. 2, 1ª conclusio mit den Propositiones (Paris., Jehan Petit, s. a., fol. 60 sq.).

[2] Biel in 2. Sent., dist. 28 (Brixiae, fol. 146ᵇ): „Actus dilectionis Dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem . . . Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum (eliciendi dilectionem Dei super omnia), quo disponitur ad suscipiendam gratiam simpliciter; sed superadditur tamquam praeviae dispositioni, qua subiectum disponitur ad susceptionem gratiae."

machenden Gnade, d. h. alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, nähmen nicht von uns aus, sondern nur von der Gnade Christi ihren Anfang.

Aber hat Luther einen der oben angeführten Scholastiker wenigstens im Jahre 1516 gekannt? Denn nur darum handelt es sich hier. Ich habe bereits erwähnt, daß er den Fürsten der Scholastiker nicht eingesehen hat. Von den übrigen hat er nur einen, und auch diesen erst im Jahre 1518 kennen gelernt, nämlich Gregor von Rimini. Die Ausdrucksweise, welche Luther bei Erwähnung desselben anwendet, bestätigt unser Resultat, daß ihm die gesunde Theologie völlig fremd war; ja es ergibt sich sogar, daß er den eben genannten Autor, den er gegen alle Scholastiker, besonders gegen die Thomisten, ins Feld führt, nur oberflächlich gelesen hat, was allerdings seine beständige Manier war. Er hat nicht einmal bemerkt, daß Gregor die Möglichkeit aufstellt, es könne jemand ohne den Habitus der Liebe (bei ihm identisch mit der Gnade) Gott verdienstlich lieben.[1]

Trotzdem schreibt Luther im Jahre 1519 über die Leipziger Disputation an Spalatin: „Die Modernen stimmen bezüglich des freien Willens und der Gnade mit den Scotisten und Thomisten überein, mit alleiniger Ausnahme des Gregor von Rimini, den alle verdammen, der sie aber als ärger wie die Pelagianer mit Recht und wirksam überweist. Dieser stimmt einzig und allein unter den Scholastikern gegen alle neueren Scholastiker mit Carlstadt, das ist mit Augustin und dem Apostel Paulus überein. Denn obwohl die Pelagianer behauptet haben, ohne Gnade könne man ein gutes Werk verrichten, so sagten sie doch nicht, daß man ohne Gnade den Himmel erwerben könne. Dasselbe sagen ohne Zweifel die Scholastiker, da sie lehren, ohne Gnade könne ein gutes, obwohl nicht verdienstliches Werk geschehen. Sie gehen aber über

[1] In 1. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 1, fol. 78b: „Videtur quod possibile est, aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie. Probo: Possibile est aliquem non habendo habitum charitatis Deum diligere dilectione eiusdem rationis et equaliter existente in potestate sua et eque perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritorie et mediante charitate elicite, ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie." Gregor spricht hier aus, was gerade Luther und Melanchthon bekämpften, daß der Akt, in der Gnade verrichtet, sich nicht wesentlich unterscheide vom rein natürlichen Akt. Luther bemerkte nicht, daß Gregor hier als Occamist spricht, vorausgesetzt, daß Luther ihn gelesen hat. S. unten Absatz D.

die Pelagianer hinaus mit der Behauptung, der Mensch habe das natürliche Diktamen der richtigen Vernunft, dem sich der Wille von Natur aus konformieren könne, während die Pelagianer doch sagten, der Mensch werde da durch Gottes Gesetz unterstützt." [1]

Wer nur einigermaßen mit Thomas und der Geschichte der Scholastik vertraut ist, muß über die in diesen wenigen Sätzen niedergelegte Ignoranz und Konfusion Luthers staunen. Hätte er doch zwischen den Scholastikern wenigstens irgend eine Distinktion gemacht, nicht alle durcheinander geworfen, und besonders nicht bezüglich des bonum opus. Luthers Zeitgenossen, soweit sie scholastisch gebildet waren, sprachen ganz anders.[2] Es hat allen Anschein, daß Luther nicht einmal selber auf Gregor von Rimini gekommen ist, sondern durch Carlstadt, der wohl durch Gabriel Biel auf Gregor aufmerksam gemacht wurde.[3]

---

[1] So am 15. August 1519 an Spalatin: „Certum est enim Modernos cum Scotistis et Thomistis in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem Dei dixerunt." Weim., III, 394 f.; Enders, II, 109. Schon am 20. Juli desselben Jahres schrieb Luther an Spalatin: „Gregorium Ariminensem unum nobiscum contra omnes scholasticos sentire". Enders, II, 84.

[2] Z. B. der Scotist Johannes Mayor in 2. Sent. (Parisiis 1508) dist. 28, qu. 1: „Utrum requiratur gratia Dei preveniens, hoc est auxilium Dei speciale ad hoc, quod homo actum moraliter bonum eliciat . . . Duo sunt modi communes. Unus est modus cum scriptura multum conveniens, quem Augustinus complecitur et magister in litera subscribit, et multi alii posteriores scriptores, ut Gregorius, qui hunc modum in suis Vesperiis tenuit et putat S. Thomam idem tenere; 1. 2., qu. 109 sic videtur tenere in articulis illius questionis, et signanter in sexto; ita putat thomistarum longe primus Joannes Capreolus; Doctor seraphicus non longe ab hoc distat. Modus est iste, quod nullus potest bene moraliter agere sine auxilio Dei speciali, nec recte judicare de omnibus circumstantiis requisitis ad bene agendum; secus est de actu bono ex genere vel de actu indifferenti, si ponatur" etc. Vgl. auch Moralia acutissimi ac clar. Doct. theol. mag. Jacobi Alemani (Parisiis 1516), tr. 1, c. 15, fol. 33.

[3] Biel zitiert, exzerpiert und bekämpft ihn in 2. Sent., dist. 28, quaestio unica (Brixiae 1574), fol. 143. Die Exzerpte beziehen sich auf Gregor in 2. Sent. (Venetiis 1503) dist. 26–27, qu. 1 und 2, fol. 84b. 92.

Jeder, der Luthers Expektorationen lieſt, muß denken, Gregor von Rimini polemiſiere nicht bloß gegen Scotiſten oder die Occamiſten, ſondern auch gegen die Thomiſten, die ja nach Luthers Ausſage hinſichtlich der Freiheit und der Gnade wie die Scotiſten, wie die Modernen, d. i. die Nominaliſten, dächten. Hätte Luther auch keinen andern Satz als dieſen niedergeſchrieben, ſo hätte er erwieſen, daß er von Thomas und den Thomiſten nicht die mindeſte Kenntnis beſaß. Aber gab zu dieſer Behauptung vielleicht Gregor von Rimini Veranlaſſung? Gegen wen polemiſiert denn dieſer in den einſchlägigen Fragen? Nur gegen Scotus, gegen ſeine Zeitgenoſſen Occam, deſſen Schüler Adam Godham, und gegen Albert von Padua, mit dem er vor Erhaltung des Magiſteriums disputierte.[1] Gegen welche Thomiſten polemiſiert er? Gegen keine! Aber vielleicht gegen Thomas? Im Gegenteil! So oft ihn Gregor nennt oder zitiert, zitiert er ihn für ſeine Anſicht gegen die Genannten, er glaubt ſich mit ihm, wohl oder übel, ebenſo in Übereinſtimmung wie mit der Lehre der katholiſchen Kirche.[2] Nennt alſo

[1] Gelegentlich (fol. 96b) polemiſiert er auch gegen Thomas Bradwardin, betreffs eines Mißverſtändniſſes und einer extremen Anſicht über die Notwendigkeit der Gnade für Adam.

[2] So betreffs der Notwendigkeit der Gnade zur Verrichtung eines moraliſch guten Aktes zitiert er 2. Sent. dist. 26—28, fol. 87, für ſich, und als Ring in der Tradition, den hl. Thomas: „Item S. Thomas expresse hanc sententiam ponit in 1. 2., qu. 109, art. 2, item art. 3, item art. 4, item art. 6. Non hic scribo eius dicta propter brevitatem.“ Das ſind ja in der Hauptſache die von mir S. 544 f. zitierten Artikel. Intereſſant iſt, daß Gregor fol. 85b die Gnade ebenſo definiert wie Bonaventura und ſeine Schüler: „nomine autem gratie non solum significo gratiam gratum facientem, sed etiam gratis datam, et universaliter quodcunque Dei speciale adiutorium ad bene operandum, sive adiuvet aliquod donum creatum infundendo, sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum, sive quocunque alio modo speciali iuvet hominem.“ Fol. 99b (dist. 29) führt er gegen Mag. Albert von Padua, welcher behauptete, man könne in dieſem Zuſtand unter dem bloß natürlichen, allgemeinen Einfluſſe Gott über alles lieben, Thomas an: „Hoc idem (daß Dei gratia et dilectio notwendig) probo evidenter contra eum saltem, quia non negabit ille doctrinam sancti Thome; ipse autem in prima secunde qu. 109 (Druck 189) a. 3 inquirit, utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia, et determinat“ etc.; Gregor führt die Stelle an, indem er ſchließt: „nec potest illud dictum glossari dicendo, quod loquitur de dilectione meritoria, nam ipse determinate exprimit de dilectione naturali“ etc. Und wohl gemerkt, Gregor von Rimini ſieht gerade eine conditio sine qua non für einen moraliſch guten Akt in der Liebe Gottes über alles, indem er ſagt: „homo non potest sine speciali auxilio Dei, actu vel habitu, diligere Deum per se, i. e. propter ipsum Deum; igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum; igitur non potest habere aliquem actum moralem non culpabilem“ (fol. 85). Wenn nun nach

Gregor die Thomiſten ärger als die Pelagianer, wie man aus Luthers Stelle, im Zuſammenhange aufgefaßt, ſchließen muß? Nicht im geringſten! Welcher Thomiſt hat auch behauptet, der Wille könne ſich ohne Gnadenhilfe, von Natur aus, dem Diktamen der richtigen Vernunft konformieren, und komme dadurch zur Gnade? Und trotzdem ſchreibt Luther noch ſpät dieſe Anſicht allen Scholaſtikern zu.[1] Dieſen Satz der Occamiſten haben im Gegenteil die Thomiſten und viele andere bekämpft.[2] Gregor kannte die Scholaſtiker zu gut, als daß er ſeine Vorwürfe gegen alle hätte richten können und er allein als der weiße Rabe erſcheine, wie Luther unverſtändig genug ihn darſtellt. Gregor ſpricht bloß von Vielen, von Einigen der Modernen.[3]

Da Luther von den Vertretern der ſcholaſtiſchen Theologie ſeit Thomas kaum andere kennt außer Scotus (und dieſen ſehr ungenügend), Occam, Peter d'Ailli, J. Gerſon und Gabriel Biel, mehrere andere Scholaſtiker erſt nach ausgebrochenem Ablaßſtreit rips raps über den

---

Thomas (ich ſpreche im Sinne Gregors) die Liebe Gottes über alles ohne Gnade nicht möglich iſt, ſo iſt nach ihm auch ohne Gnade ein moraliſch guter Akt nicht möglich. Fol. 100, am Schluſſe der Quaestio, äußert ſich Gregor, „hominis naturam peccato originali vitiatam non pose virtuose agere nisi adiutam ab illo, cui quotidie dicimus: ‚adiuva nos Deus salutaris noster', et hoc contra Pelagium. Iste est modus quem tenet ecclesia, et absit ut oppositum ecclesiae vel sancto Thomae ascribam; ipse vero reverendus magister (Albertus de Padua) videat quid dicat, sanctum Thomam docuisse." Die tägliche Anrufung heißt nicht: adiuva nos etc., ſondern: „Converte nos Deus salutaris noster" in der Komplet, und das iſt weit ſtärker. Aber täglich betet die Kirche wiederholt: „Deus in adiutorium meum intende; Domine ad adiuvandum me festina," oder: „Exurge, Christe, adiuva nos".

[1] In ps. LI: „ . . . dicentes (ad Deum): Verbum tuum non est verum, nos non sumus coeci, est in nobis adhuc aliquid luminis erga Deum, cui si obediero, ero in gratia. Hoc est ex Deo mercatorem facere, et ad eum dicere: si dederis, dabo, atque in hac sententia omnes scholastici doctores consentiunt'. Opp. exeg. lat., XIX, 67.

[2] So ſagt Thomas, Cont. gent., III, c. 160: „Cum mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur, quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem."

[3] So fol. 84ᵇ betreffs des Satzes, daß „homo secundum praesentem statum, stante influencia Dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia, absque speciali Dei auxilio, agere aliquem actum moraliter bonum"; fol. 85ᵇ bezüglich des „meritum ex congruo" der „gratia prima". Beide Sätze ſtehen im Zuſammenhange, wie jene Gegner, gegen welche Gregor polemiſiert, ſie auch aufgefaßt haben."

Ablaß gelesen hat,[1] so wirft er alle in einen Topf, wenngleich er wieder zu Zeiten einen Unterschied macht, wie bereits oben bemerkt wurde.

Um so weniger kannte Luther im Jahre 1517 andere Scholastiker als Scotus, Occam, sowie die eben genannten und überhaupt diese Schule; das ergibt sich auch aus seinen 97 Conclusiones, in denen er einen Stoß gegen die Scholastik führen will, zugleich aber beweist, daß er von ihr nur den Verfall, nicht die Blütezeit oder die gesunde Theologie kennt. Deshalb schießt er selbst in dem, wo er anscheinend im Rechte ist, weit übers Ziel hinaus.[2] Es zeigt sich auch hier wiederum, daß Luther zwar imstande war, etliche grasse Sätze der Occamisten, oder auch des Scotus, anzugreifen, daß ihm aber eine gründliche scholastische Bildung völlig abging, und daß er unfähig war, ihnen die richtige Ansicht gegenüberzustellen. Daran hinderte ihn schon sein Inneres, und nur aus diesem sind die schon früher von ihm ausgesprochenen Sätze zu erklären, daß „nicht bloß die Zeremonialgesetze ein nicht gutes Gesetz und eine Summe von Geboten sei, in denen man nicht lebt, sondern auch der Dekalog selbst und was immer innerlich und äußerlich gelehrt und diktiert werden kann".[3] Und trotzdem

[1] Nur von Bonaventura hat er schon früher, wie es scheint, etwas mehr gewußt; wenigstens finden sich zu zwei Werken des hl. Anselm 3 Luther zugeschriebene Zitate aus Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen. Weim. IX, 109 f. Von ihm und Thomas las er im Ablaßstreite bloß die betreffenden Erörterungen in deren Kommentaren zu den Sentenzen. Seeberg war sehr unvorsichtig, als er in seiner Dogmengesch. II, 206, Anm. 1, schrieb: „Luther hat die Theorien der einzelnen Scholastiker genau gekannt." Und der Beweis? Die Zitate während des Ablaßstreites!

[2] Man vergleiche die einige Monate vor den Ablaßthesen herausgegebenen Conclusiones in Weim. I, 224 ff. Unter denselben werden auch recht breit getreten die Sätze von der Liebe Gottes über Alles aus natürlichen Kräften, von der Beobachtung der Gebote Gottes, usw. In der Regel gibt er am Rande an Contra Occam, Cont. Gab., oder Cont. Scot., Cont. card. Camerac. (d. i. Peter d'Ailli); manchmal wagt er auch zu sagen: Cont. communem oder Cont. Scholasticos, usw., ohne, wie es sich zeigt, außer den genannten einen anderen zu kennen. — Das Verständnis der protestantischen Theologen beleuchtet Knaake, wenn er ebendaselbst S. 222 schreibt: „Von unsern Thesen insonderheit gilt, was Köstlin von Luthers Angriffen auf Aristoteles überhaupt sagt, daß Luther damit das ganze Fundament und Gerüste der mittelalterlichen Wissenschaft zu erschüttern gewagt; mit ihnen führte er, wie Plitt sich ausdrückt, einen Entscheidungsschlag." In Wahrheit kannte Luther kaum das Fundament der Scholastik, geschweige das Gerüste. Die Occamisten haben die Autorität des Aristoteles untergraben und Luther war auch hierin von ihnen abhängig.

[3] Concl. 82, 83: „Non tantum caeremonialia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur, sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest."

meint er, er habe damit nichts gesagt, was nicht mit der katholischen Kirche und den kirchlichen Lehrern in Übereinstimmung wäre.[1]

Doch, warum spricht denn Luther gerade vom Jahre 1518 ab auf einmal so viel von Thomas und Thomisten, während er sie früher nur erwähnt, wenn er sie der besonders seit Erasmus und den übrigen Humanisten allgemein gebräuchlichen Ausdrucksweise gemäß als „Sekten" gegenüber anderen Schulen, die sich gegenseitig bekämpfen, kennzeichnet?[2] Anfangs des Jahres 1518 gab der Dominikaner und magister s. Palatii, Sylvester Prierias in Rom, eine Schrift (den Dialogus) gegen Luthers Thesen über den Ablaß heraus, in welcher er ihn fast nur mit dem hl. Thomas von Aquin zu widerlegen sucht. Luther erhielt im August desselben Jahres seine Schrift. Im Oktober wurde er von einem andern Thomisten, dem Kardinal Cajetan, in Augsburg ins Verhör genommen und zum Widerruf aufgefordert. Daher die Feindschaft gegen Thomas und Thomisten, gleichwie gegen Papst, Eck, Emser, Pariser, Kölner, Löwener Theologen usw.,[3] als sie gewagt hatten, ihn, den von sich

[1] Ebds. auf derselben Seite, am Schlusse aller Konklusionen: „In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum." Eine derartige beispiellose Ignoranz in der kirchlichen Lehre ist uns übrigens bereits oben aufgefallen. S. 474.

[2] Vgl. Psalmenvorlesung, Weim. III, 382: „Ego odio habeo opiniones istas audaces Thomistarum, Scotistarum et aliorum" etc. Römerbrief, fol. 181: „Simili temeritate aguntur Thomistae, Scotistae et aliae sectae, qui scripta et verba suorum autorum ita defendunt, ut spiritum non solum contemnant quaerere, sed etiam nimio venerationis zelo extinguant." Am 31. März 1518: „Si licuit Scoto, Gabrieli (Biel) et similibus dissentire S. Thomae, rursum Thomistis licet toti mundo contradicere, denique tot fere sint inter scholasticos sectae, quot capita . . . cur mihi non permittunt idem contra eos . . ."? Enders, I, 176.

[3] Bezüglich der Franziskaner s. Enders, II, 37 ff. Hinsichtlich anderer bemerkt er beispielsweise bereits 1519 (Weim. II, 160): „Nec in hac re timebo seu papam seu nomen papae, multo minus pappos et puppos istos . . . Nolo Eccius querat nec sub nigra nec sub alba cuculla modestiam. Maledicta sit impiae illius clementiae gloria . . . Hic enim vellem non modo esse potentissimus mordendo (quod Eccio dolet), sed invictus quoque devorando, quo et Silvestros et Civestros et Caietanos

Et Eccios reliquosque fratores
Christianae gratiae impugnatores,

uno ore devorare possem . . . Martinus sacerdotes et consecratores sedis Apostolicae contemnit." Dennoch sind manche noch immer blind gegenüber Luthers Possenreißerei Sie sehen darin „wilden Humor", den „Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen", „etwas Selbstherrliches, Souveränes" (s. Dilthey im Archiv f. Gesch. der Philosophie, V, 256). Ein solche Souveränität ist wohlfeil zu haben.

Eingenommenen, anzugreifen. Seit dem Auftreten von Sylveſter Prierias und von Cajetan finden wir demgemäß bei Luther nur mehr Schimpfen und Spotten über Thomas und Thomiſten, ſo daß ſie ihm zufolge ſogar den Ausdruck transsubstantiatio verbrochen haben, und Thomas zum Erfinder der „Mönchstaufe“ wurde. Dieſe Taktik war mit eine Folge von Luthers Charakter. Aber wie bei Gregor von Rimini, ſo legte er ſich auch bei Prierias ſelbſt die Falle und bewies in ſeiner Entgegnung auf Sylveſters Schrift aufs neue, daß er Thomas nicht geleſen hat. Er war nicht imſtande, die Argumentation des Sylveſter von den Argumenten des hl. Thomas ſelbſt zu unterſcheiden; er identifizierte letztere mit erſterer.

Da Sylveſter wirklich in ſeiner Arbeit wenig auf die hl. Schrift, faſt gar nicht auf die Väter und die Kanones einging, warf ihm Luther vor: er halte ihm bloß Meinungen des Thomas vor, „welcher ebenſo wie du mit leeren Worten einhergeht, ohne Schrift, ohne Väter, ohne Kanones, ohne irgendwelche Gründe. Deshalb verwerfe und leugne ich dich und Thomas mit meinem Rechte, d. i. mit der chriſtlichen Freiheit.“[1] Nun nehme man die 3a pars der Summe des hl. Thomas über die poenitentia (worum es ſich handelt) mit dem Supplementum in die Hand und beurteile, ob Thomas nur mit leeren Worten, ohne Schrift, ohne Väter, ohne Kanones, ohne irgendwelche Gründe einhergehe: man wird ſich überzeugen, daß Luther auf keinen Fall Thomas geleſen haben kann, und daß er Sylveſter, den allerdings Luthers Vorwurf teilweiſe trifft, mit ihm verwechſelt!

Sylveſter ſagt in ſeiner Schrift: „wenn der Heiland ſich äußert: Tuet (ergänze: Buße), ſo ſpricht er nicht von der habituellen inneren Buße, ſondern von der aktuellen. Tun iſt entweder ein Akt, eine Handlung, oder wenigſtens nicht ohne einen Akt.“[2] Sylveſter legte alſo Nachdruck auf agere, obwohl im griechiſchen Text nicht vom agere die Rede iſt; denn es heißt μετανοεῖτε (poenitemini). Was antwortet Luther? Ich will vorerſt bringen, was ich geantwortet hätte: „Lieber Magister s. Palatii, der du immer mit Thomas zu operieren ſcheinſt: wo legt er denn auf agere jenen Nachdruck wie du? Bringe mir eine hiehergehörige Stelle.“ Sylveſter hätte auf keine hinweiſen können. Aber um dem Sylveſter ſowohl hier, als anderemale in dieſer Weiſe entgegentreten zu können, mußte man Thomas geleſen haben. Das hatte eben

[1] Weim. I, 647.
[2] Opp. var. arg. I, 348.

Luther nicht, und deshalb fordert er, nachdem er geleugnet, daß in der hl. Schrift das agere betont oder ausgedrückt werde, Prierias mit den Worten auf: „Lehre die habituelle Buße aus der hl. Schrift, aus den Vätern, aus den Canones, aus Gründen. Ich will in diesen Dingen nicht dich oder den hl. Thomas als Lehrer“,[1] usw.

Wie wenig Luther von der Scholastik kennt, wie irrig er in ihr alles auffaßt, das beweist in derselben Schrift gegen Sylvester Prierias seine Bemerkung: „Thomas tut durch fast alle seine Schriften nichts anderes, als disputieren und, was wichtig ist, er stellt auch die Glaubenswahrheiten in Frage, und verkehrt den Glauben in ‚ob‘?, wie du weißt.“[2] Luther hat wohl seine Kenntnis des Thomas zeigen wollen; tatsächlich erhalten wir durch seine Worte den entgegengesetzten Eindruck. Thomas soll nur disputieren? Wer dies behauptet, hat nicht einen Artikel desselben gelesen. Er soll ferner die Glaubenswahrheiten in Frage stellen? Wodurch? Durch die Frageform: ob dieses oder jenes sei? Das wäre der Fall, wenn Thomas nichts anderes täte, als dieses. Wer aber dies behauptet, der hat bei Thomas nichts weiter als die Indices oder die Überschriften zu den einzelnen Quästionen oder Artikel gelesen, wie jener, welcher verwundert ausrief: „Was, der hl. Thomas zweifelt an der Existenz Gottes?“ Er hatte nämlich vom 3. Artikel der 2. Quästion des ersten Teiles der Summe nur den Anfang des ersten Einwurfes gelesen: „Es scheint, daß Gott nicht sei.“ Wer das sogenannte corpus articuli und die Lösungen der Einwürfe bei Thomas studiert, kann wahrhaftig nicht behaupten, Thomas verkehre den Glauben in „ob“. Übrigens, als Luther zwei Jahre später wegen einer Disputation in Wittenberg angegriffen wurde, in welcher unter Carlstadts Vorsitz über einen Glaubenssatz mit Argumenten dagegen und dafür disputiert wurde, da verstand es Luther, ganz entrüstet sich zu rechtfertigen, indem er sagte, nur um der Gewohnheit und Sitte des Disputierens und um des Lernens willen greife man die Glaubensartikel an, wie es auch Thomas getan habe.[3]

[1] Weim. I, 648. Nach all dem kann man beurteilen, wie die Disputation mit „Lipsensis magisterculus Thomasterculus“ im J. 1519 ausgefallen ist, von der Luther schreibt: „Disputatio erat super Aristotelis et Thomae nugis; ostendi ego, nec Thomam nec omnes simul Thomistas vel unum in Aristotele intellexisse capitulum“. Enders, I, 350.

[2] Ebdf., S. 661: „Thomas per omnia ferme sua scripta aliud nihil facit quam disputat, et quod grande est, etiam ea, quae fidei sunt, in quaestiones vocat et fidem vertit in ‚utrum?‘ ut nosti.“

[3] Brief an Günther v. Bünau, Domherrn in Merseburg, vom 28. Sept. 1520,

Doch, Luther spricht von Thomas, als wäre dieser der erste und einzige, welcher die Glaubenswahrheiten durch „utrum?“, „ob?“ einleite. Aber damit zeigt er sich als Ignorant in der ganzen Geschichte der Scholastik. Ich will jene Scholastiker nicht erwähnen, deren Werke zu Luthers Zeit noch nicht gedruckt waren, da er keine Handschriften las. Aber beginnt nicht Wilhelm von Auxerre seine Traktate und Artikel in der Regel mit: Queritur, utrum?; Alexander von Hales mit: Queritur, queritur utrum, queritur quare? usw.; Albertus Magnus mit: Queritur? queritur utrum? um von den Scholastikern zur Zeit des hl. Thomas und nachher gar nicht zu sprechen. Haben sie nicht alle, und unter ihnen der von Luther einzig approbierte Scholastiker Gregor von Rimini, die Glaubenswahrheiten in Form von Fragen besprochen?

Daß Luther Thomas nicht studiert hat, obwohl er von ihm spricht, wurde ihm frühzeitig entgegengehalten.[1] Sein Wissen von ihm reduzierte sich, ehe er dessen Kommentar zu den Sentenzen bezüglich des Ablasses nachschlug, wohl nur auf dasjenige, was Biel aus ihm zitiert. Und das war auch nachher der Fall bezüglich der Punkte, welche den Ablaß nicht berührten. Dies zeigt sich auch im Jahr 1519. Biel zitiert nach Anführung der Ansicht Gregors von Rimini die in der Summe aus-

---

bei Enders, II, 481: „Erat tum quaestio: an Christus in passione etiam reluctatus fuisset voluntati Patris? petivit enim auferri calicem, quod ubique est nolle et reluctari. Deinde profert argumentum, ut nolens possit dici odiens et rebellis. Quae ut negabantur, ita nec probabantur. Nihil enim assertum est, sed tantum controversum familiariter. Quanta, quaeso, solemus dicere, argumentantes etiam in sententias catholicas? Nonne etiam articulos fidei solemus impugnare? Quid ergo insaniunt illi homines mendaciis suis, dicentes, me asseruisse, cum argumentandi ritu oppugnarem duntaxat, nihil asserens, imo palam confitens, me non intelligere omnia mysteria passionis Christi? Nescio, an simul illud Apostoli tractaverimus; ‚eum, qui non novit peccatum, fecit peccatum.‘ Et alia quaedam, quae Christo peccatum, maledictum, desperationem tribuunt, qualia solet Paulus et prophetae, quae cum nondum capiamus, iustum est, ut nihil asseramus. Ego plane de ista materia dolorum Christi nihil unquam publice disputavi, sic nescio praeter id argumenti, quod supra dixi. Si quis aliud de me dixerit, poteris constanter eum mendacii arguere teste vel toto auditorio nostro. Desinant itaque virulenti argumentantem criminari, aut suum Thomam, qui omnia christiana impugnat arguendo pro et contra, prius damnent. An volent nos capere, ne liceat disputandi ritu et discendi gratia articulos fidei impugnare? Pudet me per ista commenta nihili vel te unum sic commoveri.“

[1] So z. B. von dem F. I. Italus Cremonensis (in Revocatio Martini Lutherii Augustiniani Germani ad S. Sedem, Cremonae 1520, Blatt vor e), welcher an ihn schreibt: „Suspicor te non multum olei consumsisse in studendis voluminibus divi Thomae.“

gesprochene Meinung des hl. Thomas; er findet, daß Thomas „temperatius“ spreche als Gregor, und schreibt ihm schließlich die Ansicht zu, daß zur Vorbereitung auf den Empfang der Gnade (im Zusammenhange: der heiligmachenden Gnade) der allgemeine Einfluß Gottes genüge.[1] Damit wird Thomas unter die Occamisten geworfen.[2]

Jeder redliche methodische Forscher kommt immer wieder, mag er was immer für einen Weg einschlagen, zum Resultat, daß Luther nur die ungesunde Theologie und die gesunde höchstens aus Verzerrungen und Zitaten kannte. Er war in Theologie und Philosophie ein Halbwisser. Darum war er auch gar nicht fähig, an Gregors von Rimini Aufstellungen, die in manchen Punkten nicht haltbar sind (letzterer war eben Eklektiker wie Luther), Kritik zu üben, oder auch nur zu erinnern an die Zweideutigkeit und Dehnbarkeit des Begriffes vom actus moraliter bonus. Er sah nicht einmal, daß er im völligen Widerspruch mit Gregor ist. Denn dieser sagte nicht (wie überhaupt niemand außer Luther), daß, weil wir nicht aus uns Gottes Gebote erfüllen können, Gott uns Unmögliches aufgelegt und deshalb Christus für uns das Gesetz erfüllt habe, sondern, daß wir zwar aus uns Gottes Gebote nicht erfüllen können, wohl aber mit Gottes Gnade.[3] Aber

---

[1] In 2. Sent., qu. 28, fol. 143b, am Schlusse der Anführung der Ansichten des hl. Thomas aus 1. 2., qu. 109 art. 2 usw. schreibt er: „Sic ad praeparandum se ad donum Dei suscipiendum, non indiget alio dono gratiae, sed Deo ipsum movente.“ Oder, wie er unmittelbar vorher sagt: „Auxilium primi moventis Dei“. Das ist eben der allgemeine, nicht spezielle Einfluß Gottes, oder die gratia gratis data. Aber was lehrt denn der hl. Thomas tatsächlich an der Stelle, die Biel im Auge hat? „Ad hoc quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (sc. gratiae habitualis), non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei (das ist die aktuelle gratia gratis data) interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum.“ Und am Schlusse der Ausführung sagt er noch einmal: „Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.“ 1. 2. qu. 109, a. 6. Welch' falschen Begriff mußte man sich aus Biel von der Lehre des hl. Thomas bilden.

[2] Die Anklagen gegen die Scholastik erklären sich meist von hier aus. Wo diese sagt, man könne sich auf den Gnadenstand vorbereiten ohne die habituelle Gnade (eben diesen Gnadenstand), legen es ihre Gegner so aus, als heiße das, man könne dies ohne jede, auch ohne die aktuelle Gnade. D. H.

[3] Vgl. den 2. Einwurf fol. 84b und die Lösung fol. 91b, ad 2um: „Ad probationem, cum dicitur: alioquin Deus precepisset impossibilia homini, dicendum, quod si sit sensus, quod precepisset ea, que sunt homini impossibilia, cum adiutorio Dei, istud non sequitur, ut patet; si vero sit sensus, quod precepisset ea que sunt homini impossibilia, sine adiutorio Dei, concedendum est . . . Deus non precipit

Luthers trauriges Innere widerstand dieser Annahme. Auf diesen persönlichen Grund hin vermochte er es, die betreffenden Behauptungen der Occamisten Lügen zu strafen,[1] nicht aber ihnen die richtige Ansicht entgegenzusetzen.

d. Vierter Vorwurf betreffs des Satzes: Demjenigen, welcher das Seinige tut, versagt Gott nicht die Gnade.

Luther legte im Jahre 1519 wie mit Wehmut ein Geständnis ab, das sich als eine Bestätigung des bisher Erörterten erweist: daß er nämlich nicht bloß ausschließlich in scotistischer und nominalistischer Theologie erzogen und gebildet war, sondern daß er eine andere Theologie gar nicht kannte. Er meint, jene Stockmeisterin der Gewissen, jene „Theologasterei, der ich alles verdanke, was mein Gewissen leidet, ist in jener Disputation" mit Eck zu Leipzig „gefallen". Und nun zählt er auf, was er aus jener Theologasterei gelernt hat. „Ich hatte früher gelernt, das meritum sei teils congrui, teils condigni; der Mensch könne das Seinige tun zur Erwerbung der Gnade; er könne das Hindernis der Gnade entfernen, er sei vermögend, der Gnade kein Hindernis zu setzen; er könne die Gebote Gottes dem Inhalte nach erfüllen, obgleich nicht nach der Intention des Befehlenden; das Wahlvermögen könne sich für dieses und jenes (im Heilswerke) kontradiktorisch und konträr bestimmen; der Wille vermöge Gott aus seinen rein natürlichen Kräften über alles zu lieben; es gebe auch aus denselben einen Akt der Liebe, der Freundschaft, — und derartige Monstra noch mehr, welche fast als die ersten Prinzipien

homini, ut talia opera faciat sine auxilio suo . . . Juste et caste vivere et charitatem cum omnibus custodire cum Dei adiutorio omnibus preceptum est."

[1] Er tat dies im J. 1516 in seinem Kommentar zum Römerbrief auch noch anderwärts, als an der oben angeführten Stelle. So fol. 193: „Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia dicunt? Ego si dicerem, impossibilia nobis praecepta, maledicerer." Aber auf obige Argumentation der Occamisten geht er vorzüglich ibid. fol. 195b ein: „Hic arguuntur, qui dicunt, voluntatem posse elicere actum dilectionis Dei super omnia ex puris naturalibus. Et argumentum eorum facile est dicentium: Quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle; sed intellectus dictat Deum diligendum super omnia: ergo voluntas potest velle idem. Respondetur, quod male concluditur et subsumitur. Sed sic concludendum: ergo voluntas potest velle Deum esse diligendum super omnia, sicut dictavit. Ex quo non sequitur, quod potest diligere Deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, quae dictata est habenda. Alioquin frustra dicerent communiter omnes, quod lex data est ut humiliet superbos de virtute sua praesumentes."

der ſcholaſtiſchen Theologie gelten, und die Bücher und die Ohren aller erfüllen."[1]

Von welcher „ſcholaſtiſchen Theologie" gilt dies? Von Thomas und ſeiner Schule? Von Bonaventura? Von Luthers Ordenslehrer Ägyd von Rom und deſſen Schule? Von ſo vielen anderen, die zu all dem, was Luther oben anführt, wenigſtens die vorher bewegende Gnade Gottes fordern? Keineswegs! Wir ſind teilweiſe bereits zu dieſer Einſicht gekommen, teilweiſe wird es ſich im Verlaufe ergeben. Luther legt in Obigem einen Nachdruck auf die Entfernung des Hinderniſſes (obex) oder die Nichtſetzung desſelben aus ſich nach der Lehre der Scholaſtik.[2] Nun ſagt gerade derjenige, gegen den Luther in jener Epoche ſo heftig polterte, der hl. Thomas, daß ſowohl das Nichtſetzen eines Hinderniſſes[3] als auch die Entfernung desſelben[4] von der Unterſtützung durch die Gnade herrühren.

Dieſelbe Unwiſſenheit bekundet Luther mit ſeinem Vorwurfe, es ſei eine angenommene Sentenz geweſen, der Menſch könne aus ſich ſo handeln, daß er die Gnade erhalte, wobei er den Satz: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, im Auge hat. Ich erwähne hier nur kurz, daß Luther bereits in ſeinem Kommentar zum Römerbrief denſelben pelagianiſch nennt: „durch das Vertrauen auf ihn ſei die ganze Kirche faſt untergraben"; jedermann werde mit jenem Satze ſicher im Sündigen, da es ja immer in ſeiner Macht ſtehe, das Seinige zu tun, mithin die Gnade zu erhalten.[5] Luther konnte all dies nur niederſchreiben, weil er

---

[1] Weim. II, 401.

[2] „Hominem posse removere obicem, posse non ponere obicem gratiae."

[3] In ep. ad Hebr., c. 12, lect. 3: „Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit". Nur im status naturae integrae wäre es ohne Gnade möglich geweſen. Cont. gent. III, 160 anfangs des Artikels.

[4] Nachdem er Cont. gent. III, c. 160 geſagt, daß im jetzigen Zuſtande „illud, quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem", fährt er fort: „Quandocunque igitur occurrerit aliquod conveniens inordinato fini: repugnans fini debito eligetur, nisi reducatur (mens) ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae affectus." Der Menſch ſetzt aus ſich den obex; aber ſowohl dazu, ihn nicht zu ſetzen, als dazu, ihn zu entfernen, bedarf er der Gnade. S. darüber P. Zeiler, S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata. Ad Claras Aquas 1897, p. 49.

[5] Römerbrief, fol. 278b: „Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur: ‚Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam', intelligendo per ‚facere quod in se est' aliquid facere vel posse.

die richtige Theologie nicht kannte, den Satz selbst, den er noch zwei Jahre, ja kaum ein Jahr vorher angenommen,[1] gar nicht ordentlich betrachtete, und auf den verschiedenen Sinn, welchem er unterliegt, nicht achtete oder nach seiner Gewohnheit nicht achten wollte.

Nach der gesunden Scholastik übersteigt die Gnade jegliche Vorbereitung menschlicher Kraft;[2] jede Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade rührt von der aktuellen Gnade her,[3] und „das Seinige tun", in der Formel Facienti quod in se est, wird aufgefaßt als: das Seinige tun, geweckt und bewegt von der Gnade; der Satz wird im Einklang mit der Kirche von den mit Hilfe der Gnade vollbrachten Handlungen verstanden.[4] Ist etwa Mitwirken mit der Gnade Pelagianismus

Inde enim tota Ecclesia pene subversa est, videlicet huius verbi fiducia. Unusquisque interim secure peccat, cum omni tempore in arbitrio suo sit facere quod in se est, ergo et gratia. Ergo sine timore eunt, scilicet suo tempore facturi, quod in eis est, et gratiam habituri.

[1] S. oben S. 441 und 449.

[2] Führen wir nur Thomas, 1. 2. qu. 112, a. 3, an: „Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae".

[3] Schon Wimpina bei Lämmer, Vortridentinische Theologie 163.

[4] S. die Gebete der Kirche I[1] 421 ff. I[2] 402 ff. Schon die glossa ordinaria sagt zu 2. Kor. 3,5 („Sufficientia nostra ex Deo est"): „Attendant hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo eius supplementum. Commendat enim gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita." Thomas v. Aquin 1. 2. qu. 109, a. 6, ad 2: „Nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15: ‚sine me nihil potestis facere'. Et ideo cum dicitur, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo." Die Erklärung gibt er 1. 2. qu. 112, a. 2: „Quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo." Ebenso (gegen 2. Sent., dist. 28, qu. 1, a. 4) in Quol. I, qu. 4, a. 2; De verit., qu. 24, a. 15; qu. 28, a. 3, ad 6 bis ad 8; Cont. gent. III, c. 149; in Philipp., c. 1, lect. 1; c. 2, lect. 3; in 2. Cor. 3, lect. 1; in Ephes., c. 5, lect. 1; in Hebr., c. 6, lect. 3; in Joann. 15, lect. 1 (daß auch die cogitatio bona von Gott sei). Der hl. Bonaventura schreibt in 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1: „Si igitur prima dispositio, quae fit ad gratiam gratum facientem, est cogitatio (nach Augustin De praedestinatione Sanctorum, c. 2, n. 5; Bernard De lib. arb., c. 14, n. 46), et haec non est absque dono gratiae gratis datae, impossibile est, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat seipsum". In dieser Weise erklärt er daselbst ad 4. das Axiom: Facienti quod in se est, etc. Vgl. ebds., qu. 3. So schreibt er auch im Breviloqu. p. 5, c. 2, n. 5: „In nostra justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiae, consone quidem et ordinate, ita quod gratiae gratis datae est excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est huiusmodi excitationi

oder Semipelagianismus? Luther beweist wiederum, daß er kaum Scotus, zumeist wohl nur Occam und seine Schule gekannt, welche allerdings sein Vorwurf teilweise trifft. Und wenn er tückisch schreibt: „Unsere subtilen Theologen haben die Hoffnung auf die actus elicitos getrieben",[1] so antwortet ihm so ziemlich die ganze Scholastik mit der Kirche, daß sie die Hoffnung auf die Gnade setzt, welche sie zu den actus elicitos bewegt.

Übrigens hat Luther sich nicht einmal die Mühe genommen, den Satz ordentlich anzusehen und zu zitieren. Dieser lautet nicht, wie ihn Luther bereits in seiner Psalmenerklärung anführt:[2] Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, wodurch der Empfang der Gnade positiv ausgedrückt wird, sondern: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, d. h. die Vorbereitung des Willens auf den Empfang der heiligmachenden Gnade ist nur eine negative, sie steht in keiner inneren Beziehung zu demselben; Gott in seiner Barmherzigkeit vorenthält nur nicht die Gnade demjenigen, welcher das Seinige tut.

---

consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se praeparare, quia hoc est facere quod in se est." Das verbreitetste theologische Buch des Mittelalters bis zu Luthers Periode, das Compendium theol. veritatis, sagt im lib. 5, c. 11: „Gratiae gratis datae est revocare liberum arbitrium et excitare ad bonum, sine qua nullus facit sufficienter quod in se est, ut se praeparet ad salutem". Luthers Ordenslehrer, Aegyd von Rom, gibt das Axiom nicht ohne weiteres zu; denn, schreibt er in 2. Sent., dist. 28, a. 3: „nisi praecedat divina vocatio et bonarum cogitationum a Deo immissio, quae est quaedam gratia, non possumus per liberum arbitrium nos sufficienter movere ad gratiam . . . Liberum arbitrium nostrum praevenit gratia." Meister Eckehart hatte die richtige Lehre wohl aufgefaßt, als er ausrief: „Du kannst des Bereitens so schier nimmer gedenken noch begehren, Gott der sei zuvor da" (Meister Eckehart, ed. Pfeiffer, II, 27, 19). Und der von Luther über alle Scholastiker erhobene Tauler stimmt mit diesen überein, wenn er predigt: „Die nächste und die allerhöchste Bereitung den hl. Geist zu empfangen muß er selber bereiten und wirken in dem Menschen" (Frankf. Ausgabe, II, 38). Mit Peter von Tarantaise und Richard von Middleton unterscheidet er eine entfernte und eine nächste Vorbereitung zur Gnade. Er stellt als allgemeinen Satz auf: „Die Kehr muß Gott geben und wirken, und um diese Kehr muß der Mensch also minniglich und demütiglich von unserm Herrn täglich bitten" (Nach der Straßburger Hs. Frankf. Ausg. II, 235). Tauler schwebte vor, was die Kirche täglich betet: „Converte nos" etc.

[1] Römerbrief, fol. 258: „Spem nostri subtiles theologi in actus elicitos pepulerunt. Inde nullus intellexit, quid sid spes."

[2] S. oben 441. Das ist, so allgemein gesprochen, die nominalistische Fassung des Axioms. (Übrigens legen es die Nominalisten zuletzt wieder ganz erträglich aus. S. Altenstaig, Lexicon theologicum — ein viel zu wenig beachtetes Werk — v. facere quod in se est. Ed. Venet. 1583. fol. 163r. D. H.)

Wäre Luther etwas gründlicher gebildet gewesen, so hätte er erkennen müssen, daß sein Satz nur in der Auslegung der gesamten Scholastik, die er leider nicht kannte, einen Sinn hat, nach welcher der Mensch dann unfehlbar die Gnade erhält, wenn es in der Absicht des bewegenden Gottes liegt, daß der Mensch, dessen Herz er bewegt, die Gnade erhalte.[1] Konsequent nahm eben deshalb die Scholastik an, daß jede Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade von der den Willen erweckenden speziellen Hilfe, d. h. der übernatürlichen Gnade Gottes (gratia actualis supernatualis) abhänge, und der Mensch das Seinige zum Empfange der Gnade nur bewegt durch die Gnade und mit ihr wirkend tun könne. Damit fällt aber Luthers Vorwurf, und er fällt nicht weniger angesichts der kirchlichen Lehre, die ich oben aus ihren Gebeten zusammengestellt habe.[2]

Trotzdem schreibt Kolde: „Die Gnade sollte Luther ja selbst erringen helfen, denn dahin ging die kirchliche Lehre, daß Gott zwar die Gnade verleihe, sie eingieße, der Mensch aber vermöge seiner natürlichen Kräfte sich ihrer würdig machen könne und solle.“[3] Und eine solche Behauptung noch im 19. Jahrhundert!

Obiger Satz hat übrigens mehr Staub aufgewirbelt, als notwendig war.[4] Man darf nicht von vornherein annehmen, daß derjenige, welcher ihn ausspricht, die Gnade sofort leugne,[5] gleich wie man auch nicht übersehen darf, daß die Theologen mit ihrer Darstellung des Rechtfertigungsprozesses nicht Rezepte geben, die von den Sündern in ihrer Bekehrung befolgt werden sollten, sondern nur eine Analyse des Vorganges, d. h. des göttlichen und menschlichen Ineinandergreifens im Heilswerke. Diese Analyse erstreckt sich auf Fragen wie: Wie weit geht die Natur, wo fängt die Gnade an? Ist dieser oder jener Akt möglich ohne Gnade? Wer ist zuerst da: die Gnade oder der Wille? usw. So

---

[1] Thomas 1. 2. qu. 112, a. 3: „Si ex intentione dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.“

[2] I[1] 416 ff. I[2] 400 ff.

[3] Martin Luther, I, 57.

[4] Vielleicht auch in späteren Zeiten. S. über diese Streitigkeiten und die große Literatur z. B. Salmanticenses, Cursus theolog. tract. 14, disput. 3, dub. 5—9. (Lugd. 1679, V, 281—335). Kürzer und bündiger Sylvius, Commentar. 1. 2. q. 109, a. 6. (Antwerp. 1696, II, 656—668). Dieser zählt die verschiedenen falschen und erträglichen Deutungen auf, die der Satz haben kann. D. H.

[5] So heißt es z. B. in den Sententiae ad Hanibaldum (inter opp. S. Thomae) 2. dist. 28, a. 4, ad. 3: „Cum dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium.“ S. auch die bei Altenstaig gesammelten Stellen.

sehr die Theologen in ihren Erklärungen auseinander gehen und so verschiedene Systeme zur Erklärung sie aufstellen, so muß doch jeder von ihnen, sei er Thomist oder Scotist oder Nominalist usw., in der Praxis dem Sünder raten: „Tue das deine, Gott wird es an dem seinigen nicht fehlen lassen; fange an, tue dir Gewalt an, bitte um Gottes Gnade, vertraue auf sie!" Während sie scheinbar den Anfang an den menschlichen Willen knüpfen, setzen sie voraus, daß die Gnade schon da sei, mithin den Anfang mache. Ermahnt doch selbst der hl. Paulus die Gläubigen: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern", d. h. tuet das eurige. Schließt er damit Gottes Wirken aus? Mit nichten; er setzt ja alsbald hinzu: „denn Gott ist es, der nach seinem guten Willen in euch Wollen und Wirken wirkt".[1] Paulus statuiert also einerseits den freien Willen im Heilswerk, andererseits spricht er aus, daß derselbe ohne Gott nichts vermag. Die Priester, Prediger, Beichtväter, welche die Stelle Gottes vertreten, haben unmittelbar vor sich nur den Willen des Sünders, und sie können den Sünder nur mit den Worten der hl. Schrift ermahnen: Convertimini, „kehre zurück zu Gott, entferne das Hindernis" usw., obwohl wir täglich beten: Converte nos, „bekehre uns", weil eben Gott die Umkehr geben muß.[2]

Derselbe Tauler, der dieses Wort gesprochen, sagt zugleich: „Es kommt dir nicht vom Himmel in deinen Schoß geflogen".[3] „Es geht nicht mit Wünschen, mit Begehren oder mit Bitten allein zu", sagte Seuse, „es muß erfolgt werden, es muß etwas kosten: was nichts kostet, das gilt auch nichts. St. Augustin spricht: .Gott, der dich gemacht hat ohne dich, wird dich nicht gerecht machen ohne dich'."[4] In der Tat stimmt diese Lehre Augustins mit seiner anderwärts ausgesprochenen

---

[1] Philipp. 2, 12, 13. So ermahnt auch der hl. Petrus: „Bemühet euch ernstlich", usw. 2. Pet., 1, 10. Luther hat in seiner Bibelübersetzung die Ausdrücke abgeschwächt.

[2] So hat auch der hl. Anselm in seiner Schrift De concordia praescient. Dei cum lib. arbitrio (c. 6) ein Kapitel mit der Überschrift: „Quomodo non sit supervacaneum, hominem ad fidem et ad ea, quae fides exigit, invitare", und er beantwortet die Frage: „Cur hominem (Scriptura) invitat ad recte volendum, et quare arguit non obedientem, cum ipsam rectitudinem nemo possit, nisi gratia dante, habere vel accipere?" Migne, Patr. Lat. t. 158, p. 525 sq.

[3] Erste Predigt auf den 15. Sonntag nach Pfingsten. Frankf. Ausg., II, 235.

[4] Predigt in Diepenbrocks Ausgabe von Seuses Schriften, S. 404. Die daselbst zitierte Stelle aus Augustin, s. I^1 488, A. 2; I^2 510, A. 2. Acht lutherisch legt Staupitz Augustins: „non justificabit te sine te" aus in dem Sinne: „will mich einer schlagen, so muß ich eben dabei sein" (Joh. Staupitii opera, ed. Knaake p. 39 f.), d. i. also rein äußerlich.

überein, wo er ſchreibt: „Wir müſſen allerdings bitten und beten, daß dasjenige, was uns zu tun befohlen wird, erfüllt werde, jedoch nicht ſo, daß wir uns ſelbſt aufgeben und wie die Kranken auf dem Rücken liegend ſprechen: ‚es laſſe Gott über unſere Geſichter (in unſeren Mund hinein) die Speiſen regnen‘, ſo daß wir durchaus nichts tun wollen ... Etwas müſſen auch wir tun, wir müſſen uns beſtreben, wir müſſen uns bemühen.“ [1]

Wenn wir andere ermahnen, das ihrige zu tun, ſich Gewalt anzutun, „facere quod in se est“, anzufangen, Gott zu bitten, ſo leugnen wir nicht die Gnade Gottes, ſondern wir ſetzen ſie voraus, was die Ermahnten ebenſo vorausſetzen müſſen. Soll das pelagianiſch oder der Ruin der Kirche ſein? Nein! Der Ruin der Geſellſchaft folgte im Gegenteil auf die Übung der Lehre Luthers: „Soll jemand bekehrt, fromm oder Chriſt werden, ſo heben wir nicht an, es dient kein Beten noch Faſten dazu, es muß vom Himmel und allein aus Gnaden kommen ... Wer da fromm will werden, der ſage nur nicht: ‚ich will anheben und gute Werke tun, daß ich Gnade erlange‘, ſondern alſo: ‚ich will warten, ob Gott durch ſein Wort mir ſeine Gnade und ſeinen Geiſt will geben‘.“ [2] Der rechte Schüler Luthers iſt alſo derjenige, von dem Tauler ſagt, er harre, bis es ihm in den Schoß geflogen kommt; oder derjenige, der nach dem hl. Auguſtin im Wahn lebt, die Gnade komme ihm wie ein gebratener Vogel in den Mund geflogen. In der Tat ſchreibt Luther: „Der Menſch muß gleich einem Lahmen mit ſchlaffen Händen und Füßen die Gnade als Werkmeiſterin des Handelns erflehen.“ [3]

Luther hatte vom geheimnisvollen organiſchen Ineinandergreifen und Zuſammenwirken der aufweckenden und begleitenden Gnade und des menſchlichen Willens, kurz vom Vorgange in der Rechtfertigung, der jeder Erklärung ſpottet und nur empfunden werden kann, keine Erfahrung.[4] Ihm galt ſeinem „Syſtem“ gemäß alles, was der

---

[1] Fragm. Serm., Opp. Parisiis 1683, t. V, p. 1511, n. 4: „Quidquid nobis jubetur, orandum est ut impleatur, sed non sic, ut dimittamus nos, et quomodo (quasi) aegri jaceamus supini et dicamus; ‚Pluat Deus escas super facies nostras‘, ut prorsus nos nihil agere velimus ... Aliquid et nos agere debemus, studere debemus, conari debemus, et in eo gratias agere in quo potuerimus, in eo quod non potuerimus, orare.“

[2] Weim. XXIV, 244, zum J. 1527.

[3] Weim. II, 420, zum J. 1519: „Oportet ergo hominem de suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare.“

[4] Daher kommt auch ſeine Verzerrung des Axioms, das er ſchon 1518 alſo aus-

Menſch vor und in der Rechtfertigung tut, als Sünde. Danach, ob nicht im chriſtlichen Sprachgebrauch die Worte: „nun will ich anfangen, ich will endlich beginnen“ uſw., die bewegende Gnade Gottes vorausgeſetzt werde, wie es in der Tat iſt, fragte er nicht.[1]

Aber Luther legte ſich wieder ſelbſt, weil zu wenig theologiſch und philoſophiſch gebildet, eine fatale Falle. Die von ihm verlangte Vorbereitung von Seite des Sünders auf die Rechtfertigung ſetzt er ins Hören des Evangeliums, des Wortes Gottes, in der Meinung, das Hören ſei nur ein Leiden, ein Aufnehmen; denn nur leidend dürfe man ſich der Rechtfertigung gegenüber verhalten. Nun iſt es allerdings wahr, daß Hören an ſich wie alles Empfinden ein Leiden, ein Aufnehmen iſt; allein, ſobald ich höre, ich hören will, ſei es das Wort Gottes, ſei es ein anderes Wort, wird das Hören zu einem vitalen Akt, ja zu einem actus elicitus, den Luther von der Rechtfertigung fernegehalten wiſſen wollte. Dadurch wird aber Luthers Lehre ſchon mehr als widerſpruchsvoll.

Wie geht es aber weiter zu? Hört man, ohne daß ſonſt etwas unſererſeits geſchieht? Keineswegs: „Daß du im Winkel ſitzeſt, gegen Himmel gaffeſt und warteſt, bis du den hl. Geiſt zu ſehen bekommſt, iſt ein Gaukelwerk; das Wort iſt die einzige Brücke, der einzige Steig, auf welchem der hl. Geiſt zu uns kommt.“ Was folgt daraus? „Das **Wort muß immerdar gepredigt, gehört, gehandelt und getrieben werden, bis der hl. Geiſt einmal komme; es iſt ſonſt kein anderer Weg.**“[2] **Alſo ich muß in die Kirche gehen, wo das Wort gepredigt und getrieben wird, ich muß dort das Wort hören, und ich muß es immer wieder hören,**

---

legt: „Ei, ich habe getan, ſo viel mir möglich iſt, ich habe genug getan; ich hoffe, Gott wird mir Gnade geben.“ Wenn er nun dazu ſetzt: „die ſo ſagen, ſetzen eine eiſerne Mauer zwiſchen ſich und die Gnade Gottes“ (Weim. I, 272), ſo frage ich: wer hat ſo geſagt? Welcher Scholaſtiker, ſei er auch Occamiſt, hat das Axiom alſo verſtanden? Wenn jemand das Seinige tut, (insbeſondere mit Gebet — dieſes kann der Menſch immer — ſ. darüber Altenſtaig, Lexicon theologicum, p. 164 r) ſo tut er es nach Lehre der Kirche ſchon mit der Gnade Gottes.

[1] Am nächſten kommt er der Wahrheit in einer Faſtenpredigt des J. 1518: „Aber wenn du in dir empfindeſt, ey, du willſt Gott anrufen, bitten, klopfen ꝛc., ſo iſt die Gnade vorhin da, rufe du der, und danke Gott ... Es kann keiner mehr haben denn daß er ſich frei in Gott gebe, es gehe wie es wolle, und verzweifle an ſich ſelber. Und dieſe kehren es um, die da ſagen: ey, ſo will ich harren; bis die Gnade kommt. Ah du Narr, wenn du das empfindeſt, das in dir gewirkt iſt, ſo iſt die Gnade ſchon da, folge ihr nur.“ Weim I, 272, 29.

[2] Erl. 51, 297.

„bis der hl. Geiſt einmal kommt", heute oder morgen oder ein andermal; einmal kommt er unfehlbar. Alſo: Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam! Iſt aber in der Kirche, oder wo gepredigt wird, das Hören allein genügend? Sehen wir weiter.

Der Mahnung Luthers haben viele Folge geleiſtet und ſind in die Kirche gegangen, um das Wort zu hören. Sie ſitzen alle um dieſelbe Stunde in derſelben Kirche, ſie hören alle dasſelbe Wort: trotzdem „faſſen das Wort nicht alle".[1] Und doch mahnt man alle, es zu hören. Warum faſſen es nicht alle? Weil das äußere Hören allein nicht genügt; ich muß das Wort innerlich hören, ich muß es gläubig auf- und annehmen. Der Eine tut es, der Andere nicht. Warum? Der Eine hat der Gnade Folge geleiſtet, der Andere nicht. „Daß du aber das Wort höreſt und aufnimmſt, iſt auch deiner Kraft nicht, ſondern Gottes Gnade, die das Evangelium in dir fruchtbar macht, daß du ihm glaubſt."[2] Allein wenn ich es aufnehme, wenn ich demſelben glaube, ſo ſind das vitale Akte; und wenn die Gnade bewirkt, daß ich es aufnehme, ſo handle ich im Aufnehmen zwar viribus gratiae, aber ich handle, ich wirke. Die Gnade weckt mich, und ſie wird mir dann nur eigen, wenn ich ihr zuſtimme. Wir ſtehen ſomit vor der Lehre der geſunden Scholaſtik und der Kirche betreffs des geheimnisvollen Ineinandergreifens der Gnadenwirkung und der freien Tätigkeit des Menſchen. Wir erhielten dieſes Reſultat, indem wir Luthers Worten die richtigen Begriffe unterſtellt haben.

Luther hat dieſe Lehre kaum gekannt, wenigſtens hat er ſie nicht erfaßt; er kannte aber die Occamſche. Er war fähig, letztere zu bekämpfen, er war unfähig, die richtige an ihre Stelle zu ſetzen; er endete beim anderen Extrem der Occamſchen, ſeitdem er an all ſeinem Wirken zu verzweifeln begonnen hatte. Wer die kirchliche Lehre kennt, der kann ſich nur verwundern über die Verworrenheit in den Worten Luthers: „Fragſt du: wie muß man denn anfangen, fromm zu werden? Oder was muß man tun, daß Gott in uns anfange? Antwort: Ei, höreſt du nicht, daß kein Tun, kein Anfangen in dir iſt, fromm zu werden, als wenig, als auch zunehmen und vollenden in dir iſt? Gottes allein iſt anfangen, fördern und vollenden. Alles, was du anfangſt, iſt Sünde und bleibt Sünde, es gleiße, wie hübſch es wolle. Du kannſt nichts als ſündigen, tue wie du willſt . . .

[1] Ebdſ.

[2] Erl. 10^2, 12.

Du mußt in Sünden bleiben, tue was du willst, und alles ist Sünde, was du allein wirkst aus freiem Willen ... was wäre dir sonst Christus von nöten"?[1] Luther hat mit diesen Worten nicht bloß das incipere, anfangen, sondern selbst das cooperari, mitwirken, unsererseits geleugnet. Tatsächlich tut er dies im Jahre 1525 in Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Unfreiheit des Willens gerade in jener Schrift, in der er am genauesten schreiben wollte.[2] Allein, stellte er auch theoretisch auf, was ihm beliebte: sobald er die Seinen die Praxis lehren wollte, fand er sich häufig genötigt, das menschliche Tun, das seiner Lehre zufolge völlig getötet sein sollte, hervorzukehren.

Unmittelbar nach den eben angeführten Worten kommt Luther auf das „Hören" zu sprechen und er bringt die Mahnung, man solle hören."[3] Ja, er appelliert förmlich an die menschliche Tätigkeit, indem er in einem seiner Hauptwerke schreibt, er selbst erfahre, eine wie schwierige Sache der Glaube sei. „Deshalb, wenn du von mir hörst, Gott sei das für deine Sünden geopferte Lamm, schaue (d. h. trachte), daß du es auch wahrhaft hörst, so daß das Wort nicht bloß meine Stimme sei, sondern auch von dir gehört werde, das Herz durchdringe, von dir geglaubt werde: dann ist es ein wahrhaftes gläubiges Anhören, durch das du den hl. Geist empfängst."[4] Also, daß ein wahrhaftes

---

[1] Ebdſ., S. 11.

[2] De servo arbitrio, in Opp. var. arg. VII, 317 f. Cooperari gilt ihm als agi. S. nächsten Paragraph.

[3] Mit dem „beten", das Luther ebenfalls verlangt, wie wir gesehen, verhält es sich ebenso, wie mit dem „hören". Sobald ich bete, ist dasselbe schon ein vitaler Akt, und es gilt dieselbe Schlußfolgerung.

[4] In Gal. I, 311 f.: „Adversarii existimant fidem omnino rem levem et nihili esse, per quam Spiritus concipitur. Sed quam difficilis et ardua res sit, experior ego et omnes, qui mecum serio amplectuntur eam. Statim dicitur, solo auditu fidei accipi Spiritum; sed non tam facile auditur, capitur, et retinetur ac dicitur. Quare si audis a me Christum agnum Dei immolatum esse pro peccatis tuis, vide ut hoc vere etiam audias ... Verbum ... tu audiens credas, ut verbum non solum sit vox mea, sed audiatur a te, et penetret in cor et a te credatur: Tunc vere est auditus fidei, per quem accipis Spiritum sanctum. ... Pii experiuntur, quam libenter vellent plena fide verbum auditum tenere, et evellere opinionem legis et justitiae propriae — sed sentiunt luctam in carne resistentem omni vi Spiritui. Nam ratio et caro simpliciter volunt cooperari" etc. Der Widerspruch Luthers zeigt sich auch darin, daß er das Austreiben der opinio legis und der justitia propria, das ja nach ihm zur Vorbereitung auf den hl. Geist gehört, ebenfalls an die menschliche Tätigkeit knüpft. Gleichwohl hören wir ihn dann wieder sehr konfus

gläubiges Anhören eintrete, wird an die Tätigkeit des Einzelnen geknüpft; erst wenn jenes Anhören da ist, kommt der hl. Geist. Was heißt das anders als: Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, und zwar im nominalistischen Sinn?

Sein Vorwurf, man werde beim Axiom: Facienti quod in se est usw. sicher im Sündigen, da es immer in der Macht des Einzelnen stehe, das Seinige zu tun, mithin die Gnade zu erhalten, mußte sich gerade in seinem „System" bewahrheiten, in welchem auf das Ziehen des Registers des Glaubens alsbald wie magisch die Heilsgewißheit, ja Heilssicherheit folgen soll. Wir wissen bereits,[1] daß ernstere Anhänger Luthers eine derartige Lehre für die überhandnehmende Gottlosigkeit in Luthers Gesellschaft, sowie für die sittliche Trägheit und Unterlassung aller guten Werke in derselben verantwortlich gemacht haben.[2]

Zeigt sich Luther in all diesen Fragen als ein völlig oberflächlich gebildeter Theologe, bar aller gesunden Theologie und Philosophie: so stellt er sich und seiner theologischen Bildung in einer andern, mit den eben berührten, enge zusammenhängenden Frage ein neues Armutszeugnis aus. Die kurze Darlegung führt uns von selbst zum nächsten Absatz.

Im April 1520 erörtert Luther in einem Briefe an Spalatin, wie man bisher das Wort des Heilandes (Joh. 15, 5): „Ohne mich könnet ihr nichts tun", aufgefaßt habe. Zu diesem Zwecke erklärt er zuerst die Unterscheidung des allgemeinen und besonderen Einflusses Gottes, wie dieselbe die Magistri bisher gegeben hätten. Nach ihnen könne man mit ersterem, um es kurz zu sagen, das Natürliche, auch das sittlich Gute tun; mit letzterem aber dasjenige, was über die Natur hinausreicht, nämlich das Verdienstliche und die Vermeidung der Sünden. Mit dem allgemeinen Einflusse könne man das Werk beginnen, mit dem besonderen es vervollkommnen, was so viel heiße, als „mit unseren Kräften könnten wir uns unter dem allgemeinen Einfluß zur Erlangung der Gnade, nämlich des besonderen Einflusses, um dann verdienstlich zu handeln, vorbereiten; aber wir können nicht mit unseren

anders lehren. Ein förmlicher Pelagianismus offenbart sich in Luthers Rezepten, die Heilsgewißheit zu erlangen. S. Paragraph 5, Absatz F.

[1] S. I^1 296; I^2 286 f.

[2] Man kann sagen, daß sich fast der ganze 2. Band von Döllingers Werk „Die Reformation", damit beschäftigt. Diese Arbeit ist im wesentlichen also schon gemacht. Es handelt sich nur mehr darum, daß die Protestanten, wenn auch spät, von ihr profitieren. S. dazu unten im 6. Paragraphe.

Kräften unter dem allgemeinen Einfluß Verdienſtliches tun. „So", ſchließt er, „iſt bisher jene Autorität ausgelegt und verſtanden worden."[1]

Luther hat mit dieſer äußerſt mangelhaften und falſchen Darlegung bewieſen, daß er höchſtens die Nominaliſten, auf deren Syſtem dieſelbe mehr oder weniger paßt, aber nicht die gewöhnliche Scholaſtik kannte. Wie wir ſchon angedeutet haben, geſchieht nach den Occamiſten, und teilweiſe nach Scotus, die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade durch rein natürliche Akte unter dem allgemeinen Einfluſſe Gottes; der beſondere Einfluß iſt nach ihnen, allgemein geſprochen, die heiligmachende Gnade ſelbſt, während nach der allgemeinen Scholaſtik der beſondere Einfluß, d. i. die aktuelle Gnade,[2] zwiſchen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, d. i. der heiligmachenden Gnade, vermittelt, und gerade für die Vorbereitung des Menſchen auf letztere als notwendig, der allgemeine dagegen als ungenügend, weil der natürlichen Ordnung angehörend, dargeſtellt wird.[3] Da Luther von der aktuellen Gnade keinen Begriff

---

[1] Enders, II, 379: „Quaestionem accepi, mi Spalatine, quam quaesivisti, quid velit illud Christi, Joannis 15: ‚sine me nihil potestis facere'. Primum arbitror, tibi notas esse duas discerptiones (distinctiones volui dicere) Magistrorum nostrorum hoc loco traditas, quarum prior est: influentiam Dei esse aliam generalem, aliam specialem, quod sic intelligunt: Influentia generali possumus ea, quae naturae sunt citra gratiam, quae illi putant esse nec merita, nec peccata, sed neutralia quaedam, aut moraliter bona opera, ut ire, stare, laborare, orare, comedere, ut quae per homines externe fieri videmus, non manifeste mala; influentia speciali possumus ea, quae gratiae sunt et supra naturam, scilicet solum meritoria facere, et peccata vitare, ut sit influentia generalis esse et operari naturae; specialis esse et operari gratiae. Tum sequitur distinctio posterior: aliud esse inchoative, aliud perfective facere: inchoative ad influentiam generalem pertinet, perfective ad specialem. Tunc dicitur: ‚Sine me nihil potestis facere', scilicet perfective seu influentia speciali; sed bene inchoative, id est, influentia generali possumus aliquid facere. Hoc est dicere: nostris viribus possumus (stante influentia generali) nos parare ad gratiam recipiendam seu influentiam specialem, ut meritorium faciamus, sed non possumus eadem influentia stante et nostris viribus meritorium facere. Sic est hucusque autoritas ista exposita et intelecta."

[2] S. oben S. 543.

[3] Der hl. Thomas nennt die aktuelle Gnade auch gratia gratuita (in 4. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, qu. 2 ad 2), oder auch nur auxilium gratuitum Dei, der hl. Bonaventura und viele andere, von denen ich in der vorigen Unterabteilung geſprochen habe, gratia gratis data; andere Male hören wir von den Scholaſtikern donum gratis datum, motio gratuita, motio, influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus, u. ſ. w. Der Ordenslehrer Luthers, Aegyd von Rom, ſchreibt 2. Sent., dist. 27, qu. 1, a. 3, dub. 2: „semper ante gratie (justificantis) infusionem pre-

hatte,[1] und die richtige Scholastik höchstens aus zweiter oder dritter Hand kannte, besonders aus Biel, der, wie wir Ende der vorigen Unterabteilung[2] gesehen, den hl. Thomas diesbezüglich irrig dargestellt hat, so warf er die gesamte Scholastik in einen Topf.

Auf Schritt und Tritt zeigt sich, daß Luther nur weniges von der Scholastik wußte und daß er glaubte, dieses wenige von ihm Gekannte sei die ganze Scholastik. Was er kannte, das war nur der Verfall der Scholastik. Und selbst in diesem oder in dieser Periode entgingen ihm die nicht wenigen Lichtpunkte, die ihn den richtigen Weg hätten weisen können. Unter diesem Gesichtspunkte muß man zunächst seine Vorwürfe gegen die Scholastik ins Auge fassen. Ich sage „zunächst"; denn es kommen bei derselben auch noch andere Gesichtspunkte in Betracht. So z. B., wenn er in einem seiner Hauptwerke, im Kommentar zum Galaterbrief, es als den gefährlichsten Irrtum bezeichnet, daß die scholastischen Theologen gelehrt hätten, der Mensch erlange Nachlaß der Sünden und die Rechtfertigung, „wenn er durch vorausgegangene Werke, welche sie Verdienste congrui nennen, die (heiligmachende) Gnade verdiene, welche Gnade sie als eine dem Willen inhärierende Qualität bezeichnen, die von Gott über jene Liebe, welche wir aus natürlichen Kräften haben, geschenkt werde. Dann sei der Mensch gerecht und ein wahrer Christ."[3] Nicht

---

cedit divina motio gratuita (i. e. actualis), movens animam ad gratiam (habitualem). Ideo dicebatur supra, quod gratia operans poterat accipi pro ipsa divina motione vel pro ipso divino impetu movente animam ad gratiam." Und ebds., dist. 26, qu. 3: „Sicut est dare in nobis impetus (divini) naturales (d. i. die influentia generalis), ut possimus consequi finem naturalem, sic sunt in nobis impetus (divini) gratuiti, ordinati ad gratiam, secundum quos sumus digni consequi finem supernaturalem. Ergo in iustificatione impii prius sunt impetus et motus divini, quos plene sequendo convertitur impius et fit de impio pius, ad quam conversionem infunditur sibi gratia, que est quoddam donum divinum, dans primum spirituale esse."

[1] Man darf sich nicht darüber wundern, daß Melanchthon i. J. 1521 den Parisern gegenüber schreibt: „Die natürlichen Gnaden verwirft Augustin öffentlich, die sonderliche Gottes Hilf (d. i. die aktuelle Gnade) kennt er nicht", er habe nur die rechtfertigende Gnade gekannt. Weim. VIII, 310.

[2] S. oben S. 574, Anm. 1.

[3] In Gal., I, 192: „ . . . Scholastici theologi docuerunt hominem hac ratione consequi remissionem peccatorum et justificationem, si operibus praecedentibus, quae appellant meritum congrui, mereatur gratiam, quam vocant qualitatem inhaerentem voluntati, divinitus donatam supra illam dilectionem, quam viribus naturalibus habemus. Hac habita dicunt hominem esse iustum formaliter et vere christianum."

einmal den Niedergang trifft Luthers Vorwurf völlig, ſo daß er ſelbſt unbewußt wieder zum Geſtändnis gezwungen iſt, daß nach jenen Scholaſtikern die ex congruo verdiente Gnade geſchenkt ſei. Es iſt ungefähr derſelbe Gedanke, den er ſelbſt noch 1517 ausſpricht: „Wir können uns zwar auf die Gnade durch die Werke vorbereiten, aber nicht durch ſie die Gnade erhalten“,[1] ſie bleibt mithin immer ein unverdientes Geſchenk.

Seebergs gedankenlos hingeſchriebene Phraſe, Luther habe gründliche ſcholaſtiſche Studien getrieben,[2] löſt ſich völlig in Nichts auf. Gerade die Blütezeit der Scholaſtik war Luther fremd; er kannte ſie nicht aus ihren Quellen, ſondern, wie bereits geſagt, aus gelegentlichen Zitaten bei Occamiſten. Dieſelbe Ignoranz bewies er hinſichtlich des Höhepunktes der gediegenen Scholaſtik, Thomas von Aquin, obwohl Luther von 1518 ab gerade gegen ihn und deſſen Schule am meiſten gepoltert hat. Und doch muß auch Seeberg geſtehen, daß Thomas die kirchliche Formel wiedergibt.[3] Er hat recht. Selbſt in Luthers Orden galt Thomas noch um die Mitte des 14. Jahrhunderts als der allgemeine Lehrer,[4] und in demſelben Jahrhundert erhoben die Päpſte Johann XXII., Clemens VI., Urban V. des Thomas Lehre nicht bloß mit Lobſprüchen, ſondern letzterer nannte ſie geradezu die katholiſche, der man beim Unterricht folgen ſoll;[5] während der humaniſtiſch gebildete Papſt Nikolaus V. um die Mitte des 15. Jahrhunderts dem päpſtlichen Theologen, der ſeit Anfang des 14. Jahrhunderts ein Dominikaner war, als zu befolgende Regel aufträgt, bei Entſcheidung von zweifelhaften theologiſchen Fällen ſich an die Lehre des hl. Thomas zu halten.“[6] Das war Brauch und

---

[1] Weim., I, 118. Vgl. auch I[1] 415; I[2] 449. aus Römerbrief.

[2] Seebergs Urteil über Luthers gründliche ſcholaſtiſche Studien ſteht auf derſelben Höhe mit Luthers Urteil über die gründlichen ſcholaſtiſchen Studien ſeiner Kollegen in Wittenberg: Carlſtadt, Amsdorf, Hieronymus Schurf, uſw.: „ipsi in scholastica theologia sunt eruditissimi et exercitatissimi“. Enders, I, 188. Sie kannten (wie damals ein großer Teil der Doktoren in Deutſchland) keine andere Theologie als die, welche Luther kannte.

[3] S. I[1] 143; I[2] 138.

[4] S. ebdſ.

[5] Bullarium Ord. Praed., II, 159 (constit. 40); 226 (constit. 4); 258 (constit. 3), beſonders p. 259 (constit. 5).

[6] Dies ergibt ſich, mehr als aus Bullarium etc., III, 299 (constit. 79), aus dem jüngſt von P. Griſar wieder aufgefundenen und von N. Paulus teilweiſe publizierten Ablaßtraktat: „De indulgentiis, fr. Hainricus Kaltysen, mag. s. palatii, praedicatis Leodii“, aus dem J. 1448. Kalteiſen ſchreibt in der Antwort auf die eingeſandten

Gewohnheit bis zur Zeit Luthers, in der wir den päpstlichen Theologen Leos X., Sylvester Prierias, mit seiner ersten Schrift gegen Luther hervorrücken sehen. Das Konzil von Trient hat nur den bis dahin herrschenden Brauch besiegelt.

Hat Luther einerseits die Blütezeit der Scholastik und deren Höhepunkt nicht gekannt, so hat er andererseits die kirchliche Lehre völlig ignoriert; und doch hatte er zunächst nach der kirchlichen, nicht nach der scholastischen Lehre zu fragen. Es wäre seine Aufgabe gewesen, letztere nach ersterer zu messen und eventuell zu korrigieren, nicht, wie er es nachher tat, das wenige, was er von der Scholastik kannte, den Verfall der Scholastik, mit der kirchlichen Lehre zu identifizieren.

Luther war in der Theologie nur ein Halbwisser, ein Halbgebildeter, zugleich aber ein Groß- und Absprecher sondergleichen, der in seiner stolzen Anmaßung der Welt weiß machen wollte, als beginne Theologie und Evangelium erst mit ihm. Kein Wunder, daß, als er auf die Probe gestellt wurde und es hieß: hic Rhodus, hic salta, fast alle in ihrer Erwartung getäuscht wurden. In der Tat schreibt der selbst von Ranke als unparteiisch geschilderte venetianische Gesandte Contarini vom Reichstage in Worms 1521 aus: „Martin (Luther) hat der Erwartung, die man fast allgemein von ihm gehegt, nicht entsprochen; denn er trägt weder ein tadelloses Leben, noch irgend welche Klugheit zur Schau; zudem ist er in den Wissenschaften ungebildet, so daß er außer der Schamlosigkeit nichts Außerordentliches besitzt.“ [1]

Es wirkt deshalb hochkomisch, wenn wir nach all dem den Theologaster Melanchthon in seiner Schutzrede gegen die Pariser im J. 1521 klagen hören: „O, wir Elende, die wir fast vierhundert Jahre keinen Lehrer

---

Artikel „regulam servabo per ss. patrem et dom . . . papam Nicolaum V. mihi iniunctam: Ea quae iam pei ecclesiam determinata sunt, manutenenda; in nondum autem determinatis, non obstante varietate opinionum contrarium in hac materia scribentium, doctrina s. Thomae, qui iam per ecclesiam dudum canonizatus est, denoscitur imitanda“. Zschrft. f. kathol. Theologie, XXVII (1903), S. 369.

[1] R. deputazione Veneta di Storia Patria. I Diarii di Marino Sanuto. T. XXX (Venezia 1891), p. 212: „Martinus hic expectationem omnium fere fefellit. Nam neque vitae integritatem, neque prudentiam ullam prae se fert; disciplinarum est ignarus, adeo ut nihil egregium habeat praeter imprudentiam (ich korrigiere impudentiam, da von der imprudentia bereits die Rede gewesen). Auch Aleander schreibt von Worms, Luther sei eher als pazzo betrachtet worden, und seine Trunksucht und ausgelassenen Geberden „li han fatto perder tutta la opinione, chel mundo haveva concetto de lui.“ Bei Brieger Aleander und Luther (1884), S. 170.

gehabt in der Chriſtenheit, der die rechte eigentliche Weiſe der Buße beſchrieben hätte! Etliche ſind betrogen mit erdichteten Reuen, etlicher Gewiſſen ſind geſtockt und geblockt mit Genugtuungen. Nun hat uns zuletzt Gottes Barmherzigkeit angeſehen und ſeinem Volk das Evangelium geoffenbart, und hat aufgerichtet die Gewiſſen".[1] Es ſpricht der Vogel Strauß, der ſeinen Kopf in den Sand ſteckt!

Man glaubt ſich aber einem Unzurechnungsfähigen gegenüber, wenn wir 1530 Luther, welcher im ganzen Papſttum nur etliche Doktoren und unter dieſen nicht einmal ſeinen Ordenslehrer Ägyd von Rom gekannt hat, den Seinen zurufen hören: „Ich bitte euch, wollt ſolchen Eſeln (den Papiſten) ja nichts anderes mehr antworten auf ihr unnützes Gepläre vom Worte sola (das er eigenmächtig in Röm. 3, 28 zu fide geſetzt), denn alſo viel: ‚Luther wills ſo haben und ſpricht, er ſei ein Doktor über alle Doktoren im ganzen Papſttum. Da ſolls bleiben.' Ich will ſie hinfort ſchlechthin verachten und verachtet haben, ſo lange ſie ſolche Leute — ich wollt' ſagen Eſel — ſind."[2]

---

[1] Weim. VIII, 311. Eck war völlig im Recht, als er Melanchthon einfach als „Grammaticus Wittembergensis, graece et latine sane non indoctus" tituliert hat. S. Opp. var. arg., III, 487 f. Auf welch geſpanntem Fuße zudem Melanchthon, der Verfaſſer der Augustana, mit der Wahrheit ſei, hat ſich uns ſchon oft gezeigt. Zum Teil iſt auf dieſen Geiſt, zum Teil auf ſeine äußerſt mangelhafte theologiſche Bildung und Kenntnis das Mitleid erweckende Durcheinander zurückzuführen, das Melanchthon in ſeiner 2. Apologie zum Beſten gibt (Corp. Ref., XXVII, 463): „Impie sentiunt adversarii nostri, qui dicunt hominem sine gratia posse praecepta Dei facere. Item non peccare hominem sine gratia facientem praecepta. Item actus post gratiam non differre specie ab actibus praecedentibus, quia gratia tantum addat respectum meritorii. Hos errores magna autoritate multis jam saeculis defenderunt in scholis adversarii nostri, applaudentibus interim pontificibus, qui debebant prohibere, ne impia dogmata serperent in Ecclesiam . . . Quid autem intererit inter civilem seu philosophicam justitiam et christianam, si nihil requirit Deus nisi mores, quos ratio efficit? Quare Christus datus est, si nos possumus esse iusti nostra justitia? Quorsum fuit opus spiritu sancto, si nos possumus praecepta Dei facere? Ac scimus diu jam inter doctos versari disputationem, quid intersit inter doctrinam christianam et philosophiam de moribus, ac multi sunt in eo errore ut iudicent inter haec doctrinae genera nihil interesse. Unde manaverunt hae impiae persuasiones, nisi ex doctrina scholastica de meritis, et libero arbitrio, ubi nihil tradebatur de impietate cordium erga Deum, nihil de beneficiis Christi et de fide apprehendente beneficia Christi et notitiam Dei? Tantum praecepta de moribus tradebantur, quae sunt eadem apud Philosophos. Ideo nullum discrimen inter philosophiam et Evangelium cernebatur", etc.

[2] Erl. 65, 107.

D. Luther und Occam.

Sieht man Luther im Kampfe gegen die Nominaliſten, ſo iſt man zur Annahme verſucht, er habe ſich von Occam und ſeiner Schule, obwohl darin erzogen, ſcharf losgeſagt. Schrieb er doch im Jahre 1519: „Ich habe in der ſcholaſtiſchen Theologie (die eben beſchriebene) nicht bloß nichts gelernt, was zu behalten war, ſondern ich habe nur gelernt, was man verlernen muß, was völlig der hl. Schrift entgegen iſt“.[1] In der Tat haben wir bereits geſehen, wie ihn ſein Inneres allmählich zur Polemik gegen die Occamiſten, die er mit allen Scholaſtikern in einen Topf warf, gebracht hat. Hat er ſie alſo aufgegeben, hat er ihre Lehren „verlernt“? Hätte er es doch getan! Wäre er doch dem richtigen, beſonders von Erasmus vermittelten Beſtreben, zu den Quellen zurückzugehen, treu geblieben, und hätte er ſein „tägliches Gebet, daß die reinſten Studien der Bibel und der hl. Väter bald wieder zurückgerufen würden“,[2] nicht bloß mit Worten verrichtet (wenn er es überhaupt getan hat), ſondern mit der Tat bewahrheitet! Leider hat er es nicht zuſtande gebracht, ſich von Occam loszuſagen, er iſt Occamiſt geblieben.

Die Occamiſten behaupteten, die heiligmachende Gnade, die nach ihnen, wie nach Scotus, eins iſt mit dem Habitus der Liebe, wie überhaupt die übernatürlichen Habitus, ſeien nur stante lege, d. i. in der jetzigen Ordnung, weil Gott es will, notwendig. An ſich, d. h. de potentia absoluta, ſeien ſie überflüſſig. Dieſes Prinzip trieben ſie dermaßen auf die Spitze, daß das ganze Heilswerk, das Werk der Gnade und der Rechtfertigung, in ihrem Syſtem als rein äußerlich erſcheint. Was bewirkt auch, ſagten ſie, der übernatürliche, uns inhärierende Habitus in der jetzigen Ordnung der Dinge? Etwa, daß der mittelſt desſelben vollführte Willensakt verdienſtlich werde? Aber er iſt nur verdienſtlich, weil ihn Gott als verdienſtlich annimmt. Ebenſo könnte Gott denſelben Willensakt aus bloßer Natur, ohne die Liebe hervorgerufen, als verdienſtlich akzeptieren.[3] Davon, daß der übernatürliche

---

[1] Weim. II, 414: „Non solum nihil didici, quod ferendum erat, sed nonnisi dediscenda didici, omnino contraria divinis literis.“

[2] Enders, I, 188 (9. Mai 1518): „In ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et SS. Patrum purissima studia revocentur.“

[3] Occam, in 1. Sent., dist. 17, qu. 2, D: „Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inherente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacunque causa creata potest esse

Habitus als ein übernatürliches Prinzip die Seele und die geistigen Kräfte des Menschen erhebt und in eine neue Ordnung versetzt, um sie tüchtig zu machen zu den Akten der christlichen Gerechtigkeit, hatten sie keinen Begriff. „Jeder Liebesakt, den wir nach dem gewöhnlichen Lauf im Leben haben, unterscheidet sich nicht wesentlich vom Akte aus rein natürlichen Kräften erweckt; mithin übersteigt jener in der Liebe nicht das Vermögen der menschlichen Natur", so lehrt Occam.[1] Ja, „alle Wirkungen, welche wir durch die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe in uns erfahren, sind derart, daß sie ebenso gut von den natürlichen Habitus herrühren können".[2] Aber wozu dann die Forderung der übernatürlichen Habitus, speziell der Liebe zur Verrichtung der Werke? Die Forderung des Habitus der Liebe konnte so allerdings als Tyrannei, zum wenigsten als Überfluß erscheinen.

In der Tat hängt in diesem System alles bloß von der freien Akzeptation Gottes ab, möge der Mensch bloß mit dem rein natürlichen oder mit dem übernatürlichen Vermögen ausgestattet sein.[3] Mithin, sagt

---

meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat charitatem" . . .

[1] Ibid. ad 1: „Actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili, et ideo ille actus non excedit facultatem nature humane. Verumtamen illum actum esse meritorium, non est in potestate nature humane, sive habeat charitatem, sive non habeat, sed est in libera Dei acceptatione." Wir haben S. 561, Anm. 1, Gregor von Rimini, den Luther allein gegen alle Scholastiker gelten läßt, etwas ähnliches aussprechen hören, ohne daß es Luther bemerkt hätte. Das war aber gerade bei den Occamisten, ja auch bei den Scotisten anerkannte Lehre, und auch Adam Godham schreibt in 1. Sent., dist. 1, qu. 10, ad 1, daß die natürliche Liebe Gottes derselben Art sei mit der übernatürlichen Liebe; nur sei sie nicht so vollkommen.

[2] In 3. Sent., qu. 8, B: „Operationes omnes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus fidei, spei, charitatis, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus." Gleichzeitig sagten die Brüder und Schwestern des freien Geistes, „quod perfectus homo non indigeat in hac vita virtutibus theologicis, sicut fide, spe et caritate". Statutum Johannis episc. Argent. bei Mosheim De Beghardis et Beguinabus (1790), p. 258.

[3] So sagt er in 1. Sent., dist. 17, qu. 1, J.: „1° Aliquis potest esse Deo acceptus et charus sine omni forma supernaturali inherente; 2° quacunque forma posita supernaturali in anima, potest ipsa esse non accepta Deo." Darum schreibt er ibid., M.: „Ego pono, quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis, potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quecun-

zu Ende des 14. Jahrhunderts der Occamist Peter d'Ailli (dessen Kommentar zu den Sentenzen Luther recht gut kannte und den er als Cameracensis schon in seinen Randbemerkungen zu den Sentenzen wiederholt zitiert), kann die Vernunft nicht von der Notwendigkeit, übernatürliche Habitus anzunehmen, überzeugt werden; denn „alles kann ebenso gut durch die natürlich erworbenen Habitus erreicht werden". Nur die hl. Schrift fordere die Annahme ersterer.[1] An sich (de potentia absoluta) könnte einer ein Freund Gottes sein, ohne daß er eine eingegossene Qualität, sei es nun Liebe oder Gnade, besitze, gleichwie er mit ihnen ein Nichtfreund Gottes sein könnte.[2] Ein Unwürdiger könnte würdig des ewigen Lebens werden, ohne daß eine Veränderung in ihm vorginge.[3] Überhaupt aber ist niemand wegen irgend einer erschaffenen Ursache (also auch nicht wegen Liebe und Gnade) des ewigen Lebens würdig, sondern nur wegen der Akzeptation Gottes.[4] Und so gibt es auch nicht aus der Natur der Sache eine Qualität, welche Gerechtigkeit wäre, sondern sie ist es nur infolge der Akzeptation Gottes. Die Gerechtigkeit ist Etwas, weil

---

que previa beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas. Et sic loquuntur sancti in ista materia. Et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, que ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicunque."

[1] S. in Opp. Gerson, I, 680, D. Ebenso Biel in 3. Sent., dist. 33, qu. un., fol. 313 (ed Brixiens.): „Nulla ratio naturalis probat virtutes infusas esse ponendas."

[2] Quaestiones in Sent. (Paris. s. a.), I, qu. 9, a. 2, concl. 2, fol. 137b: „Aliquis potest esse amicus Dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit charitas vel gratia"; und umgekehrt.

[3] Ibid. propositio 3., fol. 140: „Aliquis non dignus vita aeterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta absque aliqua mutatione in ipso aut in quolibet alio facta, praeter solam transitionem temporis existentis vel possibilis." D'Ailli will sagen, ein Nichtwürdiger könnte würdig werden vom Zeitpunkte ab, da ihn Gott als würdig annimmt, so daß die Veränderung nur im zeitlichen Übergang, nicht im Subjekte läge. Nachher wäre er allerdings tatsächlich würdig.

[4] Ibid., propos. 4. „Aliquis non est dignus vita eterna ab aliqua causa creata, sed a sola acceptatione divina. Similiter licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et caritas sive gratia, tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne, et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne" ... So geht es dort weiter. Man vgl. auch ad 3., fol. 141b.

Gott dieſes Etwas liebt, d. i. anzunehmen für gut findet. Kein Akt iſt weſentlich oder innerlich mißverdienſtlich oder verdienſtlich, ſondern nur aus göttlicher Nichtakzeptation oder Akzeptation. Es gibt kein Verdienſt, außer Gott nehme es an und wolle, daß es Verdienſt ſei.[1]

Das ganze Heilswerk wird hier rein äußerlich aufgefaßt. Nur Mechanismus, kein Organismus. Würden die Occamiſten bloß von den Schwierigkeiten ſprechen, welche unſerer natürlichen Erkenntnis die Erklärung der übernatürlichen Habitus bereitet, ſo ginge es an. Aber überall zeigt ſich ihre falſche, rein mechaniſche Auffaſſung derſelben. Sprechen ſie auch bloß hypothetiſch: für den Fall, daß Gott wollte, ſo beweiſt doch die Anwendung, welche ſie auf den gegenwärtigen Zuſtand machen, daß für ſie die heiligmachende Gnade, wie überhaupt jeder übernatürliche Habitus eigentlich überflüſſig iſt. Weder ihr Zweck, noch ihre Wirkung kommt bei ihnen zu ihrem Rechte; ſchlechthin könnte alles aus bloß natürlichen Kräften erreicht werden, beſonders da in dem einen, wie in dem anderen Falle, d. h. an ſich und jetzt, alles ausſchließlich von der Akzeptation Gottes abhängig gemacht wird. Bisher hatte man geglaubt, daß die heiligmachende Gnade den Menſchen Gott wohlgefällig (gratum faciens) mache. Nein! Es hängt von der Akzeptation Gottes ab! Und das geht ſoweit, daß ſelbſt in der jetzigen Ordnung die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen wird, „der Menſch könne nicht ſo viel ſündigen, daß ihm Gott nicht alles ohne jegliches ihm in übernatürlicher Weiſe inhärierende Geſchenk verzeihen kann; denn Gott beraubte ſich durch kein nun geltendes Geſetz ſeiner ungemein liebevollen Barmherzigkeit und ſeiner Allmacht, daß er nicht voll und frei noch Derartiges betreffs gewiſſer zukünftiger, vernünftiger Weſen anordnen könnte, gleichwie er von Ewigkeit her es konnte“ uſw.[2]

Nun bedenke man: Luther iſt in dieſer Theologie erzogen worden, er ſelbſt rühmt ſich, die Occamſche Lehre ganz in ſich aufgenommen zu

[1] Ibid., fol. 142ᵇ: „ . . . nec aliqua qualitas est ex natura rei iustitia, sed ex mera acceptatione divina . . . aliqua res est iustitia, quia Deus eam diligit, i. e. acceptat“ etc. Vgl. ibid., qu. 12, fol. 173.

[2] So der Schüler Occams, Adam Godham, Super quattuor libros Sentent. (Parisiis 1512), in 1., dist. 17, qu. 3, a. 2, fol. 66: „ . . . Imo, quod plus est, dico, quod nec de possibili posset homo tantum peccare, quin Deus potest sibi remittere totum sine omni dono sibi supernaturaliter inherente; Deus enim per nullas leges ordinatas privavit se sua piissima misericordia et omnipotentia, quin plene et liberrime posset adhuc de quibusdam futuris ita ad omnem partem contradictionis ordinare, sicut potuit ab eterno, licet non valeat incipere ordinare, sed potest modo contingentissime et liberrime ordinasse de qualibet parte contradictionis futurorum causabilium, sicut sibi placet.“

haben und nennt ſich Occamiſt.[1] Er braucht dies gar nicht zu ſagen, denn ſeine Schriften verraten ihn als ſolchen. Occam galt ihm noch im Jahre 1520 als „der Fürſt und genialſte aller ſcholaſtiſchen Doktoren".[2]

Wir begreifen nun neuerdings, daß bei Luther alles äußerlich iſt und ſein mußte. Den richtigen Begriff des Übernatürlichen, die Einſicht in die Notwendigkeit, das Weſen und Wirken der heiligmachenden Gnade und überhaupt der übernatürlichen Habitus mußte er ſeit ſeiner Bekanntſchaft mit Occams Lehre[3] verlieren, um ſo mehr, als er außer Occam und ſeiner Schule nicht viel mehr von der ſyſtematiſchen Theologie kannte. Die Occamſchen Prinzipien nahm er früher in ſich auf, als er mit der Doktrin des hl. Auguſtin, ſoweit er ſie anfänglich in den Sentenzen des Lombardus zitiert und ausgelegt fand, vertraut wurde. Auguſtin und Occam! Das unglücklichſte Zuſammentreffen, das es geben kann! Luther wurde von erſterem angezogen, als er in letzterem bereits erzogen war. Die Folge war eine arge Konfuſion in Luthers Denken, die ſich bei ihm durchweg und in der ganzen Folgezeit zeigt, und zwar bedeutend mehr, als bei dem hervorragendſten Eklektiker ſeines Ordens.[4] Von dieſem unterſchied er ſich auch in der Praxis; denn Luthers früheres Leben als Selbſtgerechter und Werkheiliger, von dem wir im erſten Paragraphen geſprochen, ſchien weit mehr nach Occamſchen als nach Auguſtinſchen Grundſätzen eingerichtet.

Als nach der bitteren Erfahrung mit ſeiner Selbſtgerechtigkeit und mit ſeiner ihn überwältigenden Begierlichkeit ſein trauriges Innere zum Vorſchein kam, da hatte der Ärmſte mit vier Faktoren zu rechnen: mit

---

[1] Weim., VI, 600: „Sum enim Occanicae factionis." Jahr 1520. Ebdſ. S. 195 „quam (meam sectam Occanicam seu modernorum) penitus imbibitam teneo."

[2] Gegen die Löwener und Kölner: „scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". Weim. VI, 183. Luthers Diſputationen, Drews 341.

[3] Ich ſpreche hier nicht von Scotus und von den Scotiſten, obwohl, wie die Kenner wiſſen, Scotus hierin wie in vielem andern Occams Theorie vorbereitet hat. Ich will mich in dieſem Abſatz nur mit dieſem und mit jenen ſeiner Schüler beſchäftigen, von denen Luther hierin direkt abhängig war.

[4] Ich meine Gregor von Rimini. Im Grunde war er mit einigen andern Occamiſt, folgte aber in der Gnadenlehre dem hl. Auguſtin. Tatſächlich iſt ſein Unternehmen eine Pfuſcherei. Hier kommt der Occamismus zum Vorſchein, dort der demſelben widerſprechende Auguſtinismus. War er auch weit gründlicher ſcholaſtiſch gebildet als Luther, ſo mangelte ihm als Occamiſt doch die geſunde Philoſophie, die ſein Denken in Schranken hielt, und er kam infolge des von ihm mißverſtandenen Auguſtin nicht ſelten ins andere Extrem der von Occam aufgeſtellten Lehre, was allerdings bei Luther infolge weiterer hinzutretender Faktoren viel ärger und häufiger eintraf.

Occam, mit Auguſtin, mit der hl. Schrift, mit ſeinem Innern. Letzteres wurde der Mittelpunkt ſeiner Theologie;[1] Auguſtin und die hl. Schrift interpretierte er, wie es ſein Inneres brauchte, von Occam wollte er ſich anſcheinend wie mit einemmale entfernen; denn deſſen Theologie, das iſt nach ſeiner Anſicht die ſcholaſtiſche, ſchien ihm der Grund ſeiner inneren Leiden zu ſein. Und nichtsdeſtoweniger blieb Luther, vielfach unbewußt, Occamiſt.

Daß das Übernatürliche, die heiligmachende Gnade, an ſich überflüſſig ſei, hatte er nicht in der hl. Schrift oder in Auguſtin gelernt, ſondern in Occam. Was dieſer und was mit ihm Peter d'Ailli hinſichtlich der Akte ſagt, daß ſie nur verdienſtlich ſeien, weil Gott ſie als verdienſtlich annimmt, das wendet Luther auf die guten Werke an, welche man als verdienſtlich für die Seligkeit ausgibt; denn, ſagt er, ſie ſeien nur gut, weil ſie Gott als gut annimmt.[2] Daß ein im Stande der von Gott eingegoſſenen heiligmachenden Gnade oder der übernatürlichen Liebe verrichtetes Werk, das alſo aus einem übernatürlichen Sein- und Tätigkeitsprinzip hervorgeht, in ſich für die Seligkeit verdienſtlich ſei, nahm er nicht an. Wir werden alsbald ſehen, warum.

Luther nahm einſtens die übernatürliche Gerechtigkeit in uns an, wie wir früher geſehen haben, aber nur, weil er ſo gelehrt worden war; ſie blieb ihm immer etwas Unverſtändliches. Da ſie in jener Weiſe, wie die Occamiſten ſie darſtellen, an ſich ein unnützes Ding iſt, was mußte für Luther die Folge ſein, als er mit ſeinem inneren Zuſtande an dem Punkt angelangt war, wo von einem Übergang aus der Sünde zur inneren habituellen Gnade keine Rede mehr ſein konnte, und die Begierlichkeit von ihm bereits mit der bleibenden Erbſünde identifiziert wurde? Die Annahme eines übernatürlichen Habitus wurde damit von ſelbſt

---

[1] S. I[1] 519; I[2] 541 u. nächſten Paragraph.

[2] Römerbrief, fol. 219: „Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quae nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab aeterno ei placitura? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur. Quia opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona, et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat.“ So ſchreibt er auch fol. 201[b]: „Dominus nullius merita suscipit, sed gratis miseretur.“ Daß das Eine und das Andere wahr iſt, nämlich die Annahme der auf grund der heiligmachenden Gnade erworbenen Verdienſte, und die unverdiente Barmherzigkeit Gottes, verſtand Luther nicht, weil er völlig einſeitig gebildet war.

hinfällig. Er mußte auch zur Einſicht gelangen, daß die von den Occamiſten geforderte Dispoſition zu jenem übernatürlichen Habitus auf noch ſchwächeren Füßen ſtehe, als der Habitus ſelbſt. Die Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften ſollte dieſe Vorbereitung ſein. Zugleich behauptete man, man könne die Gebote zwar nicht nach der Abſicht des Gebietenden (d. h. in der Gnade und Liebe) aus rein natürlichen Kräften erfüllen, wohl aber dem äußerlichen Werke nach. Wir wiſſen nun, daß Luther dieſe Theſen bekämpft hat.

Aber in der Bekämpfung derſelben zeigte ſich Luther unbewußt ebenſo als verknöcherter Occamiſt, wie die Occamiſten in ihrer Verfechtung. Beide hatten keinen Begriff von der Gnade, und zwar beide als Occamiſten. Luther bewies es, indem er ſeinen einſtigen Kollegen zuruft: „Wenn man Gott über alles lieben und ſeine Gebote aus natürlichen Kräften zu halten vermag, ſo iſt die Forderung, daß man die Gebote in der Gnade erfülle, nur eine Überforderung.“[1] Das iſt jedoch

[1] Ich habe bereits oben S. 541, Anm. 4, den Anfang der Stelle aus Luthers Kommentar zum Römerbrief, fol. 144 b, angeführt. Nachdem Luther gegen die Lehre geeifert, daß man das Geſetz der Liebe und die Gebote wenigſtens quoad substantiam facti aus reiner Natur erfüllen könne, ſchreibt er: „Lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt: ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas opiniones? cum Apostolus dicit, quod ‚lex iram operatur, et infirmatur per carnem‘, et prorsus sine gratia non impleri potest. Et poterant stultissimae suae huius sententiae moneri, pudere et poenitere, vel ipsa saltem propria experientia. Quia, velint nolint, sentiunt pravas in se ipsis concupiscentias. Hic ergo dico: ‚Hui, nunc, quaeso satagite, estote viri, ex totis viribus vestris facite, ut non sint istae concupiscentiae in vobis; probate quod dicitis, ex totis viribus Deum diligi posse naturaliter, sine denique gratia. Si sine concupiscentiis estis, credimus vobis; si autem cum et in ipsis habitatis, iam nec legem impletis. Quippe lex dicit: ‚non concupisces, sed Deum diliges‘. Sed qui aliud concupiscit et diligit, nunquid Deum diligere potest? At haec concupiscentia semper in nobis est, ergo nunquam dilectio Dei in nobis est, nisi per gratiam incepta, et reliquo concupiscentiae adhuc sanando, quod nondum diligimus Deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec totum auferatur, et perfecta Dei dilectio donetur credentibus et perseveranter usque in finem pulsantibus. Haec portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset, ingno(ra)verunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi, sicut et justitiam, ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huius parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo); nunc Lex vacuum esse iubet, ut totus in Deum feratur. Ideo Isa. 41 (23) irridens eos dicit:

eine grundfalſche Behauptung, welche beweiſt, daß Luther das Übernatürliche bereits aufgegeben hatte, und hier nur als extremer Occamiſt ſprach, d. h., daß er dasjenige, was die Occamiſten nur annahmen, weil es Gott ſo ſtatuiert hat, konſequent verwarf als etwas von Gott nicht Statuiertes. Weder er, noch ſie ſahen ein, daß der Menſch mit den natürlichen Kräften an Gott nur als an den Urheber der Natur heranreichen könne, nicht aber an Gott, wie er in ſich ſelbſt iſt, an Gott, wie er ſich geoffenbart hat. Die heiligmachende Gnade ſetzt uns in eine über die Natur hinausgehende Ordnung, ſie erhebt uns in den Stand der Kinder Gottes, als welche wir Gott mittels der uns eingegoſſenen Liebe lieben, wie er in ſich ſelbſt iſt, d. i. wie er will, daß er geliebt werde. Die heiligmachende Gnade erhebt uns in das richtige Verhältnis zu unſerem übernatürlichen Endziel, ſie iſt demnach ein der Seele eingegoſſenes Lebensprinzip. Wäre mithin im gegenwärtigen Zuſtande die Liebe Gottes über alles, auch aus bloß natürlichen Kräften, ohne jegliche Gnade, möglich, ſo folgte doch nicht, daß das Gebot, Gott mittels übernatürlicher Liebe zu lieben, eine willkürliche Auflage ſei. Luther verſtand dies ebenſo wenig wie Occam und die Occamiſten, nach denen die übernatürlichen Habitus nur deshalb zu ſetzen ſind, weil es nun einmal ſo in der gegenwärtigen Ordnung verlangt iſt. Schlechthin ſeien ſie nicht notwendig, und die Vernunft begreife nicht die Notwendigkeit, ſie anzunehmen. Bei Luther war, wie bereits erwähnt, zugleich auch ſein Inneres dagegen; mithin konnte es nach ihm nur eine Art von Liebe geben, von der eben die Occamiſten ſprachen, während die Liebe „nach der Abſicht des Gebietenden", d. i. die übernatürliche, ihm als eine Beſteuerung

---

‚Bene quoque aut male, si potestis, facite'. (Nun folgt die bereits oben S. 474, Anm. 2, zitierte Stelle über die Kirche als infirmaria). Hic autem iustitia nondum habitat, sed parat sibi interim habitationem, peccata sanando. Hanc igitur intelligentiam de peccato habuerunt omnes sancti. Sicut prophetavit David ps. 31. Ideo omnes se confessi sunt peccatores, videlicet in lib. B. Augustini, ubi nostri Theologi peccatum ad sola opera deflexerunt, et ea solum inceperunt docere, quibus opera caveantur, non quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem quaerant, et se peccatores agnoscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra, iam se iustos perfecte putent, nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicere, per (Hſ. pro) juge suspirium ad dominum. (Dann folgt die Stelle über die recidivatio S. 518, Anm. 1. Endlich:) Verum, qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligant, quod nos modo dicimus; faciunt enim antequam intellexerint, immo ex vita magis, quam ex doctrina intelligunt."

von Seite Gottes erſcheinen mußte, der ihm eben deshalb ſpäter als Tyrann, als Stockmeiſter galt.[1] Was von den Occamiſten als potentia absoluta, als abſolute, reine Möglichkeit, angenommen wurde und ihnen nur rationeller vorkam, das wurde bei Luther zur potentia ordinaria, zur beſtehenden wirklichen Ordnung.

Doch, gehen wir einen Schritt weiter. Luther hält denen, welche behaupteten, man könne Gott über alles aus rein natürlichen Kräften, ohne Gnade, lieben, an der eben zitierten Stelle die Erfahrung entgegen: „ſie mögen wollen oder nicht, ſie fühlen in ſich ſchlechte Begierden". Und nun apoſtrophiert er ſie: „Hui! ich bitte Euch nun, bemühet Euch, ſeid Männer! Bewirket aus all Eueren Kräften, daß dieſe Begierden nicht in Euch ſeien. Erprobet, was Ihr ſagt, aus allen Kräften könne man Gott natürlich, ohne Gnade, lieben. Wenn Ihr ohne Begierden ſeid, glauben wir Euch; wenn Ihr aber mit und in ihnen wohnet, ſo erfüllt Ihr auch nicht das Geſetz. Denn das Geſetz ſagt: ‚Du ſollſt nicht begehren', ſondern: ‚Du ſollſt Gott lieben'. Wer aber etwas anderes begehrt und liebt, kann dieſer Gott lieben? Aber dieſe Begierlichkeit iſt immer in uns, alſo iſt die Liebe Gottes nie in uns, außer dem Anfange nach durch die Gnade; während das Überbleibſel der Begierlichkeit noch zu heilen iſt, nämlich daß wir Gott noch nicht aus ganzem Herzen lieben, was jedoch aus Barmherzigkeit nicht zur Sünde angerechnet wird, bis alles weggenommen wird und die vollkommene Liebe Gottes den bis ans Ende klopfenden Gläubigen geſchenkt werde."

In dieſer Stelle zeigt ſich der völlige Wirrwarr im Denken und in der Theologie Luthers. Es zeigt ſich, daß er zwar den Satz der Occamiſten, man könne Gott aus rein Natürlichem über alles lieben, zu leugnen vermag (worin er über den Occamiſten ſteht); zugleich aber ergibt ſich, daß er weit unter ihnen iſt, und doch wieder Occamiſt im Denken bleibt.

Seine Apoſtrophe an die Occamiſten beweiſt, daß er von der Gnade abſolut keinen Begriff hatte. „Erprobet, was Ihr ſagt, man könne Gott aus allen Kräften natürlich, ohne Gnade, lieben." Aber wie das anſtellen? Wie kann ich mich im Chriſtentum auf die rein natürlichen Kräfte zurückziehen, um praktiſch, ohne Gnade Gottes, Gott über alles zu lieben? Tatſächlich, und nach der geſunden

[1] In Gal., I, 190: „Quid hoc aliud est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod praestare non possumus?" Was alles galt nicht Luther als Tyrannei und Stockmeiſterei? Reue, Beichte, Liebe, Breviergebet, die ſcholaſtiſche Theologie uſw.

Theologie, die eben Luther nicht kannte, begleitet mich ja immer die Gnade; denn, wie der hl. Bonaventura mit Recht lehrt, wird ein Mensch, welcher den Gebrauch der sittlichen Freiheit besitzt, ohne die umsonst verliehene Gnade, kaum oder nie gefunden.[1] Also, wie es anstellen, um aus der Gnade heraus auf die reine Natur zu kommen, damit man erprobe, ob man Gott ohne Gnade mit den rein natürlichen Kräften über alles lieben könne? Ich müßte absichtlich eine schwere Sünde, eine Todsünde, begehen, um der heiligmachenden Gnade beraubt zu werden und die aktuellen Gnaden zu verscherzen. Das ist der Sinn in Luthers Aufforderung, wenn sie einen Sinn haben soll.

Und in dieser Geringschätzung und Unkenntnis der Gnade ist Luther ein Schüler Occams. Luther greift ihn zwar an und dringt auf die Notwendigkeit der Gnade. Aber was ist das für eine Gnade, welche er für die Erfüllung des Gebotes der Liebe Gottes über alles fordert? Eine innerliche? Keineswegs! Nur eine äußerliche, die Huld Gottes.[2] Gott akzeptiert die Erfüllung des Gebotes der Liebe und überhaupt der Gebote durch Christus in der Weise, als hätten wir es getan. Die Grundidee ist occamisch, die Akzeptation Gottes. Aber Luther gibt diesem Prinzip eine derartige Ausdehnung, daß Occam dagegen protestiert und ihm geantwortet hätte: „Wenn wir sagen, Gott akzeptiere etwas, so verstehen wir dies so, daß von unserer Seite etwas vorliegt, was Gott akzeptiert; du aber wendest unser Prinzip also an, daß Gott nicht etwas von oder in uns, sondern etwas außer uns,

---

[1] In 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1: „Sine hac quidem gratia gratis data vix aut nunquam aliquis habens usum liberi arbitrii reperitur.“ Das nahmen auch Theologen im Verfalle der Scholastik an, wie z. B. die oben erwähnten Vorlion, Brulefer, usw.

[2] S. oben S. 521, Anm. 2. In früherer Zeit, z. B. in der Psalmenerklärung und teilweise auch in den Predigten, spricht er von der zur Gesetzeserfüllung notwendigen Gnade allerdings noch nicht in diesem Sinne. Was er sich aber unter ihr vorgestellt hat, ist schwer zu sagen. Die aktuelle Gnade hat er als Occamist (s. oben S. 586) nie verstanden; die heiligmachende war ihm, ebenfalls als Occamisten, der Habitus der Liebe, bis er auch ihn verwarf. Er hat in früherer Zeit, wenn er von der Gnade spricht, nur anderen, besonders dem hl. Augustin nachgesprochen, ohne sie jedoch zu verstehen. Vom Übernatürlichen hatte eben Luther zeit seines Lebens nie einen Begriff, in der Praxis schon gar nicht. Seit 1515, besonders 1516, war für ihn das Konsequenteste, die Gnade im Sinne von Huld, oder im Sinne von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, oder auch im Sinne von Glauben zu nehmen. Welchen Sinn er jedesmal beabsichtigte, hat dieser theologisch halbgebildete „Wäscher“, wie er sich selbst nennt, wohl nicht immer gewußt.

für uns akzeptiert." „Wir mögen", würde er fortfahren, „mit der Behauptung im Irrtum sein, daß man das Gebot der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften erfüllen könne; du aber irrst bedeutend mehr als wir mit der Behauptung, daß wir genanntes Gebot überhaupt nicht erfüllen können und Gott uns mit demselben etwas Unmögliches und zwar in dem Grade auferlegt hat, daß Gott die Erfüllung durch einen andern so annimmt, als hätten wir es erfüllt".

Occam und die Occamisten hatten nicht wie Luther mit einem Seelenleben zu rechnen, in dem jeder aufsteigenden Begierde alsbald die Einwilligung folgte. Von diesem innern Leben aus müssen Luthers Aufforderungen verstanden werden: „Machet, daß die Begierden nicht in euch seien; so lange sie in euch sind, kann von einer Liebe Gottes keine Rede sein" usw. Luther war unter der Botmäßigkeit seiner Leidenschaften und konnte sich nicht mehr emporarbeiten. Sein Denken wurde infolge davon völlig getrübt.[1]

Occams und der Occamisten Grundidee, die Akzeptation Gottes, ist auch die Grundidee in Luthers Haupt- und Fundamentalartikel geworden. Nach Occam und seiner Schule ist selbst in der gegenwärtigen Ordnung die Gnade streng genommen nur die Gunst Gottes, mit welcher er Einen akzeptiert; denn wie wir oben gesehen haben, ist es ihnen zufolge nicht die heiligmachende Gnade, welche ihrer Natur nach uns Gott angenehm macht, sondern die Akzeptation Gottes, so daß der Mensch eigentlich nicht Gott wohlgefällig ist, weil er die Gnade hat, sondern weil er Gott angenehm und von ihm akzeptiert ist, erhält er jene Zurechnung, die deshalb Gnade genannt wird. Daraus folgt, daß jene eingegossene Qualität in dieser Ordnung nur ein von Gott gewolltes Zeichen ist, um diejenigen, welche er als ihm angenehm akzeptiert, von den übrigen zu unterscheiden; sie selbst macht nicht den Menschen Gott angenehm oder zu seinem Freund. Mithin kommt ihr auch nicht zu, einen würdig zu machen für das ewige Leben; auch dies beruht nur

[1] Ähnlich zeigt sich Luthers Denken im J. 1518, Weim I, 485: „Ubi sunt qui liberum arbitrium iactant? Cur non cessant statim ut volunt? Immo cur non volunt nec possunt velle? Cur S. Hieronymus et Paulus non potuerunt cessare a stimulo carnis? Si enim voluissent, utique factum fuisset, sed non potuerunt etiam satis velle, ideo contra suum velle volebant. Eadem ratio est et de ira: cur enim non mox quiescunt, qui irascuntur, si possunt, immo si volunt? Sed neque possunt neque volunt, eo quod voluntas eorum iam alio est rapta et captiva ducta." Luther überträgt wie immer seinen Zustand, in welchem die Begierlichkeit bereits die Sünde geboren hatte (Jak. 1, 14), auf alle.

auf der Akzeptation Gottes.[1] Die Occamiſten erkannten nicht, daß die Gnade die in den Menſchen geſetzte Wirkung der Liebe Gottes zum Menſchen iſt, wie ſich die beſſere Theologie ausdrückte.[2]

Nach den Occamiſten könnte jemand ein Freund Gottes ſein auch nur von äußerer Benennung her, d. i. weil der göttliche Wille ihn akzeptiert.[3] Kein Wunder, wenn ſich bei ihnen der Begriff der Gnade, beſonders als Qualität aufgefaßt, immer mehr verflüchtigte. So ſchreibt der in Tübingen gebildete Freund und Obere Luthers, Staupitz: „Du ſiehſt, daß die angenehm machende Gnade nicht jene iſt, mit der wir Gott gefallen, ſondern die, wodurch Gott uns gefällt und wohlgefällt. Darum ſchreibe der ewigen Erwählung zu, daß du Gott angenehm gemacht wirſt, der Rechtfertigung aber, daß Gott dir angenehm gemacht wird."[4]

[1] Peter d'Ailli in 1. Sent. qu. 9, a. 2, fol. 139: „Animam charitatem habentem Deus pure gratis acceptat ad vitam eternam." Fol. 140: „Licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et charitas sive gratia: tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne. Et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne . . . Unde patet, quod licet voluntas causat actum meritorium, ex hac tamen causalitate non convenit tali actui esse meritorium, vel vita eterna dignum. Unde sequitur ulterius, quod licet aliquis sit dignus vita eterna in sensu prius dicto, nullus tamen eam mereri potest de condigno, et hoc intelligo in sensu immediate tacto".

[2] S. Bonaventura in 2. Sent., dist. 26, qu. 1 und 2; Thomas, 1. 2., qu. 110, a. 1. Weitläufig handelt dieſer darüber cont. gent., III, c. 150, wo er ausführt, daß die heiligmachende Gnade „est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur". „Ubi ponitur specialis dilectio dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur secundum praedicta gratia gratum faciens designet specialem dilectionem dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur," etc. Dieſe gratia gratum faciens iſt nicht Subſtanz, ſondern Akzidens; ſie gehört aber nicht zur Qualität wie eine phyſiſche Qualität, noch wird ſie im eigentlichen Sinne Habitus genannt; denn wie Thomas Quaest. disp. de verit., qu. 27, a. 2, ad 7 ſchreibt: „non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, et est sicut dispositio, quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae, quae philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos."

[3] D'Ailli Ibid., fol. 140 b: „denominatione extrinseca, ab ipsa divina voluntate acceptante" (fol. 141 wird das weiter ausgeführt).

[4] Libellus de executione eterne predestinationis fratris Joannis de Staupitz, Christi et Augustinianae observantie servi, utinam non inutilis. 1517. Die Wid-

Luther behauptete etwas Ähnliches.[1]

Von dem übernatürlichen Sein, welches uns die heiligmachende Gnade gibt, sprechen die Occamisten nicht. Man sieht es ihnen an, daß sie nur ungern, ja wie gezwungen, diesen Ballast, der ihnen unnötig und unnütz scheint, mit sich fortschleppten. Sagten sie nicht immer, man sehe den Zweck der übernatürlichen Habitus nicht ein, ohne sie gehe es auch, alles hänge von der Akzeptation Gottes ab? Es kam aber keinem von ihnen in den Sinn, dieselben zu leugnen, trotzdem sie auf den alten Grundsatz pochten: wir dürfen nicht mehr entitates, als zur Erklärung der Erscheinungen notwendig sind, annehmen.[2] Wären sie nicht konsequentere Occamisten gewesen, wenn sie alles abgeworfen hätten?

Bis zu einem gewissen Grade hat dies schon ein Zeitgenosse und Landsmann Occams getan, nämlich der Karmelit Johann Baconthorp oder einfach Bacon, welcher auch Fürst der Averroisten genannt wird und durch singuläre Ansichten ausgezeichnet ist, im Großen und Ganzen aber zu den Nominalisten hinneigt. Nach ihm ist jene Gerechtigkeit, welche die Ungerechtigkeit hinwegnimmt, nicht ein Habitus, d. i. nach ihm die caritas, wodurch die Seele informiert werde, sondern eine äußere Disposition, nämlich die Akzeptation Gottes, oder auch die Einkehr des hl. Geistes. Um den Sünder wieder würdig zu machen zu der von ihm verlorenen Würde, ist nicht etwas Neues ihm Inhärierendes notwendig, sondern es genügt die Akzeptation Gottes oder die Einkehr des hl. Geistes. Nur um ein verdienstliches Werk zu wirken,

---

mung an Hieronymus Ebner ist vom 1. Jänner dieses Jahres. In n° 131 schreibt er: „Iterum cernis, quod gratia gratum faciens non est illa qua Deo placemus, sed qua Deus nobis placet et gratus est. Quapropter divine electioni eterne tribue gratum facere te Deo; justificationi gratum facere Deum tibi.“ Er spricht öfters davon, so schon n° 33, besonders n° 36: „Hec est gratia gratum faciens non hominem Deo, sicut multi exponunt, quia hoc ipsa electio est, sed solum Deum facit placere et gratum esse homini per charitatem, que restituit, quam rapuit concupiscentia, obedientiam, qua Deo, non nobis, et recte et juste sumus et vivimus“. Ähnlich n° 40, n° 152, wo gesagt wird, daß der Christ durch die ewige Erwählung Gott angenehm ist, Christus aber wegen der zeitlichen Rechtfertigung dem Christen behaglich.

[1] Am 2. Febr. 1519 schreibt er an Egranus: „Fidem ego iustificantem a charitate non separo, imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur. Gratia facit placere verbum et credi, hoc autem est diligere“! Enders, I, 408.

[2] Oder wie Occam in 1. Sent., dist. 31, sagt: „Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora.“ Der Satz ist aristotelisch (Topic. VIII, c. 9) und an sich ganz richtig.

muß etwas Eingedrücktes, Inhärierendes hinzutreten, nämlich die Bewegung des hl. Geistes.[1] Hier begleitet also nicht einmal ein Zeichen die Akzeptation, nämlich der übernatürliche Habitus, sei es nun die Liebe oder die Gnade, welche beide auch Baconthorp nicht unterscheidet, obwohl nicht im Sinne der Scotisten: nur zum verdienstlich Wirken sind sie notwendig. Das Übernatürliche erscheint hier noch mehr herabgesetzt, als bei den Occamisten; Baconthorp fand aber wie in anderen ihm eigentümlichen Ansichten, so auch in dieser fast keine Nachfolger.

Bei Luther ist das Übernatürliche völlig aufgehoben. Seine Grundauffassung vom rechtfertigenden Glauben als Werk Gottes in und ohne uns[2] trägt allerdings den Schein des Übernatürlichen. Allein in diesem Gedankenkreise ist der Glaube uns, dem Einzelnen ebenso äußerlich wie die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Uns bleibt also das Übernatürliche immer fremd.

Luthers trauriges Innere fiel nur der freien Akzeptation Gottes anheim, wie sich die Occamisten dieselbe möglich, jedoch nicht als tatsächlich, dachten. Gott könnte den Einzelnen, sagten die Occamisten, auch ohne die heiligmachende Gnade, die uns ja Gott nicht angenehm mache, akzeptieren.[3] Luther geht jedoch bedeutend weiter; denn er

---

[1] Joh. Bacho, Quaestiones in 4or libros Sent. (Cremonae 1618). Es gab aber Ausgaben schon seit 1484. Ich benütze die eben angeführte, wo er in 1. Sent., dist. 17, a. 6 (p. 223) schreibt: „Ista iustitia quae aufert iniustitiam, non est iustitia, quae est habitus, ut puta charitas, quo anima informetur, sed est dispositio extrinseca, scil. acceptatio divina, sicut aliquis honoratur per honorationem, quae est in honorante, non in honorato . . . Alii dicunt, quod locum eius tenet illapsus Spiritus sancti . . . Quando dicitur, nisi illa iustitia in acceptato aliquid poneret in peccatore, realiter remaneret nihil, ut primo: Dico, quod propter peccatum non est peccator factus ‚nihil' in genere entis, sed in genere moris et digni honoris, et ideo ad eius reparationem, ut sit in statu merendi et esse meritorii, non requiritur aliquid novum sibi impressum, sed sufficit aliquid, quod faciat eum dignum ad honorem, quem perdidit; sed haec est acceptatio divina vel illapsus Spiritus sancti. Sed de opere meritorio dico semper, quod requiritur aliquid impressum, scilicet motio Spiritus sancti."

[2] S. nächsten Paragraph.

[3] Auch andere Scholastiker beschäftigen sich mit der absoluten Möglichkeit. So stellt der hl. Bonaventura die Frage in 2. Sent., dist. 28, a. 1, qu. 1, ad 6: Utrum Deus de potentia absoluta posset delere culpam, non infundendo gratiam. Er antwortet: „quod Deus posset restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia". Er setzt aber hinzu: „Sed largitas divinae misericordiae sic decrevit auferre malum, per quod homo Deo displicit, ut simul daretur bonum, per quod homo Deo placeret. Nec unquam expellit culpam, quin sanctificat ipsam animam et in ea habitat per gratiam". Der hl. Thomas und seine Schule nahmen selbst die Mögli-

ſagt nicht: Gott könnte es, ſondern: Gott tut es. Sein Seelenleben trieb ihn zur letzten Konſequenz des Occamismus. Wir werden Freunde Gottes oder als Gerechte erklärt „denominatione extrinseca“, „von äußerer Benennung“, durch „äußere Dispoſition“. Und was iſt nach Luther dieſe äußere Benennung, dieſe äußere Dispoſition? Die Gerechtigkeit Chriſti, d. i. eine fremde Gerechtigkeit. Gott akzeptiert uns als Gerechte wegen der zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti; ſie vertritt die Gnade.[1]

Das zu grunde liegende Prinzip iſt occamiſch; denn das Wie und das Motiv der Akzeptation verſchlägt hier weniger. Aber nun tritt eine weitere weſentliche Differenz zwiſchen Occamiſten und Luther ein.

Bei der Akzeptation Gottes in der von den Occamiſten angenommenen Möglichkeit wird die Sünde des Akzeptierten weggenommen, und ebenſo nach Baconthorp; nach Luther akzeptiert Gott den Sünder wegen der Gerechtigkeit Chriſti als gerecht in der Weiſe, daß der Sünder Sünder bleibt, die Sünde nicht weggenommen, ſondern nur nicht angerechnet wird. Hierin entfernte ſich Luther von allen, insbeſondere von der kirchlichen Lehre. Der Grund von Luthers Irrlehre war wieder ſein Inneres, das, wie nun einmal die Dinge bei ihm durch ſeine Schuld ſtanden, in der Akzeptation unberührt blieb und das er durch die Gerechtigkeit Chriſti wie mit einem Schanddeckel zudecken ließ!

---

keit nicht an: „Non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae“, lehrt er 1. 2., qu. 113, a. 2. Ganz in demſelben Gedankenkreiſe bewegt ſich ein deutſcher Myſtiker (Stadtbibl. zu Zürich, C. 127), welcher ſchreibt: „Manche wähnen, Gott könne dem Sünder ſeine Sünden vergeben, ohne daß er in ihm einen neuen Adel erſchaffe, gleichwie man ein Freund desjenigen werden könne, deſſen Feind man war, ohne daß man ihm etwas gibt. Aber dieſe betrachten die Gnade nur wie ein Kleid. Könnte denn Gott eine anders gefärbte Roſe rot machen ohne alle Röte? Ebenſo iſt es auch unmöglich, daß ein gerechter Menſch gerecht werde, ohne daß eine Umwandlung im Menſchen geſchehe. Die Seele muß in die rechte Ordnung kommen, und dieſe Ordnung ſchafft die Gnade . . . Erſt nachdem der Wille gerecht geworden iſt, kann er wollen und wirken, was er ſoll und Gott verlangt.“ Über die Frage ſelbſt ſiehe Cajetan in 1. 2., qu. 113, a. 2 (zu der oben zitierten Stelle aus Thomas), wo er gegen Scotus polemiſiert. Vgl. auch Koellin a. a. O. Das Hauptprinzip hierfür iſt: „Offensa Dei non potest intelligi remitti, nisi ut peccator constituatur in ea dispositione, in qua erat, dum erat in dilectione Dei et speciali benivolentia.“

[1] Römerbrief, fol. 170ᵇ: „Gratia Dei et donum idem sunt (ſpäter unterſcheidet er ſie), scil. ipsa iustitia gratis donata per Christum.“ Sehr deutlich 1531, wo er ſich ſo ausſpricht: „Ego soleo . . . sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum, et dico: haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea“. S. dazu unten Paragraph 5, D, c, wo der Nachweis hiezu gegeben wird.

Aber nun befand er ſich vor der Alternative: entweder anzunehmen, daß Gott die Gerechtigkeit Chriſti für alle Menſchen, für welche Chriſtus geſtorben iſt, akzeptiert, und ſie ihnen, obwohl ſie Sünder bleiben, anrechnet; oder die Zurechnung an eine Vorbedingung von Seite des Menſchen zu knüpfen. Wer noch die hl. Schrift annimmt, kann nur für die zweite Möglichkeit einſtehen, in dem Sinne, daß unter jener Vorbedingung der Glaube verſtanden wird, denn die hl. Schrift knüpft die Rechtfertigung an den Glauben. Das tat auch Luther. Aber was für einen Glauben ſetzte er voraus? Den durch die Liebe lebendigen? Doch dieſer war bei Luther, da er alle übernatürlichen Habitus verworfen hatte und aus anderen Gründen ausgeſchloſſen;[1] er konnte nur den bloßen Glauben als rechtfertigenden annehmen.

Wenn Luther dies tat, ſo trat er nicht aus Occamſchen Prinzipien heraus. Franz Mayron, im 14. Jahrhundert, obwohl ein entſchiedener Scotiſt, aber hierin mit den Occamiſten fühlend, fragt, ob Gott jemand durch den Glauben allein akzeptieren könnte? Und er antwortet mit Ja.[2] Selbſt der weit gemäßigtere Scotiſt Vorlion ſchreibt im 15. Jahrhundert: „Gott könnte uns, von ſeiner abſoluten Macht geſprochen, durch den Glauben allein zum ewigen Leben akzeptieren.“ Und er fährt fort: „Die erſchaffene Gnade iſt nicht ſchlechthin, ſondern nur in gegenwärtiger Ordnung notwendig, um das ewige Leben zu erhalten.“ Dieſe Anſicht wäre nicht pelagianiſch, denn „Pelagius lehrte, daß der Menſch aus rein natürlichen Kräften das ewige Leben erwerben könnte; durch obigen Satz aber wird alles auf die Seite Gottes geſtellt“.[3] Und gerade das rühmte Staupitz der Lehre Luthers,

---

[1] S. den nächſten Paragraphen.

[2] In 2. Sent. (Venetiis 1507), dist. 29: „Numquid per solam fidem posset Deus acceptare? Dico, quod istum respectum posset imprimere fidei si vellet, Dico, etiam, quod de potentia absoluta posset imprimere istum respectum actibus malis, ut posset facere, quod quilibet ex puris naturalibus salvaretur, si hoc placuisset Deo ipso cooperante, scil. quod omnis genitus ab Adam salvaretur.“ Am Rande befindet ſich die Gloſſe: „Sine gratia absolute salvari posse et mala ut bona acceptari, fidemque gratie equari.“

[3] In 2. Sent. (Venetiis 1502), dist. 26, a. 2 (fol. 130ᵇ): „Sola fide potest Deus de potentia absoluta nos ad vitam eternam acceptare . . . Patet 3°, quod gratia creata non est necessaria simpliciter, sed solum de potentia ordinata ad consequendum vitam eternam . . . Pelagius enim ponit, quod ex puris naturalibus poterat homo acquirere vitam eternam; non sic autem ista positio, sed totum ponitur a parte Dei“. Vgl. dazu in 1. Sent., dist. 17, a. 2, fol. 33.

wie dieſer ſpäter erzählte, nach![1] Wie man ſieht, hat man vor Luther bereits an alles Mögliche gedacht.[2]

Man darf ſich nicht verführen laſſen, wenn Luther trügeriſch gegen Occam ſchreibt: „Gott könne einen Menſchen nicht ohne rechtfertigende Gnade akzeptieren“;[3] denn dieſe beſitzt nach Occam einen ganz anderen Begriff, als nach Luther, ſo daß auch nach letzterem, und zwar tatſächlich, nicht bloß in der Möglichkeit, der Menſch ohne rechtfertigende Gnade akzeptiert wird. Die angeblich rechtfertigende Gnade iſt in dem Gedankenkreis Luthers die Gerechtigkeit Chriſti. Trotzdem kann aber dieſe nur nach Occamſchem Prinzip, d. i. infolge der Akzeptation Gottes, die Gnade vertreten.[4] Indem uns Gott akzeptiert, nimmt er die Gerechtigkeit Chriſti als unſere an. Daraus folgte jedoch für Luther, was aber weder Occam noch irgend ein anderer annahm, daß die Sünde im Akzeptierten bleibt.

---

[1] Luther ſchreibt In Gal., II, 103: „Memini initio meae causae D. Staupitium, tunc summum virum et vicarium O. A. ad me dixisse: ‚Hoc mihi placet, quod haec doctrina, quam praedicas, gloriam et omnia soli Deo tribuit, hominibus nihil. Deo autem nimium gloriae, bonitatis etc. attribui non potest.‘ Ea vox vehementer tum me consolabatur et confirmabat.“ Der Theologaſter und Hofmann Staupitz war eben in der Theologie nicht gründlicher unterrichtet als Luther. Im J. 1497 wurde er in Tübingen als Magiſter der freien Künſte eingeſchrieben; am 29. Oktober 1498 begann er den bibliſchen Kurs; nach etwas mehr als zwei Monaten (10. Jänner 1499) begann er über die Sentenzen zu leſen; nach einem halben Jahr (nicht nach 1½ Jahr), nämlich am 6. Juli wurde er ſchon Lizentiat, tags darauf Magiſter der Theologie! Und dieſe ungebildeten Theologen wollten die Theologie reformieren und blickten mit Verachtung auf die geſunde Theologie des Mittelalters, die ſie gar nicht kannten! [Dergleichen findet ſich wohl auch ſpäter und zu allen Zeiten, ja ſogar als Prinzip. Sagt doch Des Cartes, zur Pflege der Wiſſenſchaft im reformatoriſchen, neuen, modernen Sinn ſei einer um ſo beſſer geeignet, je weniger er die Scholaſtiker kenne! Vgl. Weiß, Apologie des Chriſtentums, I⁴ 215. Die religiöſe Gefahr, S. 493 ff. D. H.].

[2] In derſelben Schule dachte man auch an die entgegengeſetzte Möglichkeit. So ſchreibt der Franziskaner Paul Scriptoris, welcher Lehrer des Staupitz in Tübingen war: „De potentia Dei absoluta potest salvari homo et iustificari absque sacramentorum perceptione nec in actu, nec in desiderio, et absque fide tam infusa quam acquisita, sine omni habitu et actu theologico et universaliter sine omni actu et habitu tam intellectivo quam appetitivo, quia ex natura rei non est necessitas.“ Lectura fr. Pauli Scriptoris O. M. de observantia, quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis Sententias circa magistrum in primo libro (Carpi 1506), fol. 8ᵇ.

[3] Aus dem J. 1517, Weim. I, 227, n⁰ 56: „Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei iustificante. Contra Occam.“

[4] So antwortete 1536 Luther dem Melanchthon: „sola imputatione gratuita sumus iusti apud Deum, sine donis et virtutibus“. Tiſchr. II, 147.

Hier treten ſofort die Widerſprüche mit der geſunden Vernunft zu Tage. Die fremde Gerechtigkeit iſt meine. Luther ſelbſt ſagt, dies widerſtreite der Vernunft.[1] Weitere Widerſprüche: Ich bin zugleich ungerecht und gerecht: ungerecht in Wirklichkeit, gerecht, weil als ſolcher erklärt, trotzdem ich ungerecht bleibe. Ich bin unſittlich, und werde als ſittlich erklärt, trotzdem ich unſittlich bleibe. Zu Zeiten ſträubte ſich auch Luther dagegen.[2] Aber ſein Grundgedanke bleibt nichtsdeſtoweniger: „Der Chriſt iſt zugleich gerecht und Sünder, Freund und Feind Gottes", und Luther iſt naiv genug, zu bekennen, daß dieſen Widerſpruch alle „Sophiſten" verwerfen, „weil ſie nicht den wahren Begriff der Rechtfertigung kennten".[3] Gewiß, kein Scholaſtiker, auch kein Nominaliſt, hat derlei angenommen. Luther ſchreckt auch nicht vor dem Widerſpruch zurück, daß die bleibende Sünde von Gott als nicht vorhanden angeſehen wird. Ein und derſelbe Akt kann von Gott zugleich akzeptiert und nicht akzeptiert, gut und nicht gut ſein.[4]

Obwohl Occam dieſe Sätze nicht annahm, ſo blieb doch Luther mit ihnen, inſoferne ſie Widerſprüche enthalten, völlig im Occamſchen Fahrwaſſer. Wie bekannt, ließ Occam den Glauben faſt alles erkennen, die Vernunft faſt gar nichts. Die Vernunft tritt in der poſitiven Erkenntnis der Glaubensſachen zurück, diente aber wohl dazu, an allem Zweifel zu erheben. Nach Occam enthält der Glaube in den allerwichtigſten

---

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 160: „Evangelium est eiusmodi doctrina quae non, sicut doctrina legis, a ratione intelligitur, sed plane dissidet a ratione, nam ... justitiam alienam ratio capere non potest, ac nec in sanctis quidem haec cognitio satis firma est." Aber von den Heiligen hat keiner dieſen Unſinn angenommen. Ebdſ., p. 140: „nos ipsi sententiam de justificatione aegre credimus." S. dazu Paragraph 5, F.

[2] So erwiderte er 1536 (Tiſchr. II, 148) Melanchton: „Reputatio gratuita Dei nullum vult ibi esse peccatum, sicut Joan. dicit: ‚Qui natus est ex Deo, non peccat'. Pugnat enim, esse ex Deo natum et simul esse peccatorem."

[3] In Gal. I, 335.

[4] Weim. II, 420, zum J. 1519: „Facessant ergo nugae et argumenta humana, quae dicunt, ‚unus et idem actus non potest esse acceptatus et deacceptatus, quia esset [simul] bonus et non bonus'. Hoc enim subtilitatis Scoticae induco ut ostendam, quam longe absint a veritate, dum res istas divinas humanis ratiunculis incipiunt metiri. Nam nisi scripturae veritatem ignorarent, ista non dicerent. Et si recte intelligerent materiam gratiae, peccati et liberi arbitrii, non istas cavillationes pro bonis rationibus ducerent." Den Widerſpruch mit der geſunden Vernunft nicht annehmen nennt Luther cavillatio! Die Sache ſelbſt hat er ſchon 1518 zu Heidelberg gelehrt. Weim. I, 370, 14.

Dogmen Sätze, die zu Folgerungen führen, welche den anerkannten Sätzen der Vernunft widerſprechen, z. B. zu dem Satze: Nichts kann zugleich ſein und nicht ſein; der Teil iſt kleiner als das Ganze.[1] Aber mit dem Geſetze des Widerſpruches iſt alles aufgehoben und man kann nach Aufhebung desſelben mit voller Willkür treiben, was man will. Occam hat den noch zu ſeiner Zeit ausgeſprochenen Satz vorbereitet, es könne etwas theologiſch falſch und philoſophiſch wahr ſein und umgekehrt.[2]

Luther (der, im Vorbeigehen geſagt, mit Occam auch die Zweideutigkeit teilt) hat dies bei Occam und ſeinen Schülern gelernt; aber er geht weiter als ſie mit der ganz allgemeinen Behauptung: „es iſt unmöglich, daß Glaube und Vernunft ſollten miteinander übereinſtimmen".[3] Natürlich drängte er infolge deſſen die Vernunft in der Theologie noch mehr als die Occamiſten zurück, und zwar bereits von Anfang an. Er ſagt auch, die Theologie bedürfe keiner Dialektik, keines ſpekulativen Elementes. Ariſtoteles galt ihm ſchon in ſeinen Gloſſen zu Auguſtin (1509) als „Schwätzer" und ſeine Verteidiger als frivol; in den Gloſſen zu den Sentenzen nennt er ihn einen „ſtinkenden Philoſophen".[4] Mit dieſer Verachtung trieb er es, wie bekannt iſt und von allen zugegeben wird, je älter, deſto ärger. In ſeinem Kommentar zum Römerbrief äußerte er ſich, nachdem er gegen die Philoſophen und Metaphyſiker, ihre Prädikamente und Quidditates gepoltert und den Zeitverluſt, den man auf ſie verwendet, beklagt hat: „daß er Gott dieſen Dienſt, gegen die Philoſophie zu bellen und zu heulen, verdanke und zur hl. Schrift zu raten. Denn wenn dies ein anderer täte", fährt er fort, „der das nicht geſehen hätte, der fürchtete ſich vielleicht entweder ſelbſt oder es würde ihm nicht geglaubt. Ich aber, der ich viele Jahre in Jenem mich abgemüht und Viele dort verſucht und gehört habe, ſehe, daß es ein Studium der Eitelkeit und des Verderbens ſei." Die Philoſophie ſolle man nur lernen, „wie und warum man ſchlechte Künſte lernt, nämlich um ſie zu zerſtören, oder warum man die Irrtümer kennen lernt, nämlich um ſie zu

---

[1] S. beſonders Centilogium, concl. 18; 13.

[2] Der Satz wird Occams Schüler Robert Holkot zugeſchrieben. S. Haurëau, Hist. de la philosophie scolastique (1880), II, 2, p, 434. Der eigentliche Vertreter der Lehre vom Widerſpruche zwiſchen Vernunft und Glaube iſt ein älterer Zeitgenoſſe Luthers, nämlich Petrus Pomponatius. S. darüber weiter unten.

[3] Erl. 44, 158. Über weitere Ausſprüche und die Konſequenzen, die ſich daraus ergeben ſ. Paragraph 5, D, b.

[4] Weim. IX, 23: „fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus". Ebdſ., S. 43: „Rancidus philosophus", uſw.

beſiegen"; ſo ſollen wir auch die Philoſophie lernen, um ſie zu verwerfen, oder um den Sprachgebrauch derjenigen, mit welchen man ſpricht, kennen zu lernen. Er und die Seinen, nämlich ſeine Zuhörer, müßten ſich mit anderen Studien beſchäftigen, mit Chriſtus dem Gekreuzigten.[1]

Wir ſtehen hier vor dem Vollmaß. Occam und Occamiſten haben die Philoſophie in der Theologie zurückgedrängt, aber ſie haben ſie nicht als ars mala behandelt. Allerdings haben ſie lange vor Luther das Anſehen des Ariſtoteles, der ihnen wie Luther als Repräſentant der Philoſophie galt, heruntergedrückt. So findet z. B. der Occamiſt Gregor von Rimini, daß Ariſtoteles nicht bloß in der von ihm gelegentlich angeführten Anſicht, ſondern „auch in ſehr vielen anderen Punkten völlig ſchimpflich geirrt und in einigen ſich widerſprochen habe".[2] Der Luther wohlbekannte Occamiſt Peter d'Ailli geht noch weiter: „In der Philoſophie, d. i. in der Lehre des Ariſtoteles, gibt es keine oder nur wenige überzeugende Gründe. Unter allen Beweiſen, die je Ariſtoteles beigebracht, iſt der wahrſcheinlichſte noch der über die Einheit Gottes, und dieſer taugt nichts. Darum muß man die Philoſophie oder Lehre des Ariſtoteles eher eine Meinung als eine Wiſſenſchaft nennen. Mithin ſind diejenigen ſehr ſtrafbar, welche der Autorität des Ariſtoteles zu ſtarrſinnig anhängen."[3] Ja, Peter d'Ailli war einer von denjenigen,

[1] Zum Römerbrief, fol. 203b (zum J. 1516): „Sed heu! quam profundi et noxie haeremus in praedicamentis et quidditatibus, quot stultis opinionibus in metaphysica involvimur! Quando sapiemus et videbimus, quod tam pretiosum tempus tam vanis studiis perdimus, et meliora negligimus? Semper agimus, ut sit verum in nobis, quod Seneca ait: Necessaria ignoramus, quia superflua didicimus, immo salutaria ignoramus, quia damnabilia didicimus. Ego quidem credo, me debere Domino hoc obsequium latrandi contra Philosophiam et suadendi ad sacram scripturam. Nam alius forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis iam annis, et multos itidem expertus et audiens, video quod sit studium vanitatis et perditionis. Idcirco omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis, et id solum quaeratis, non ut ea statuatis et defendatis, sed potius, sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus: ita et haec, ut reprobemus, aut saltem, ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur, et Jhesum Christum discamus et hunc crucifixum."

[2] In 1. Sent., dist. 38, qu. 1, a. 2, fol. 130b: „cui etiam accidit, quod in pluribus aliis turpissime erravit, et in aliquibus etiam sibi contradixit".

[3] In 1. Sent., qu. 3, a. 3, fol. 83b: „Ex predicto processu apparet, quod in philosophia seu doctrina Aristotelis nulle vel pauce sunt rationes evidenter demonstrative. Patet, quia illa ratio videtur apparentior inter omnes quas unquam Aristoteles fecit etc. Item sequitur quod philosophia Aristotelis seu doctrina magis

welche am ſchärfſten die Occamſche Meinung ausdrückten, daß viele Lehren des Glaubens und der Philoſophie unvereinbar, weil ſich entgegengeſetzt ſeien.[1]

Wenn man ſich alſo einerſeits nicht den Kopf darüber zu zerbrechen braucht, weshalb Luther dem Ariſtoteles eine ſo große Verachtung entgegengebracht hat, da er ſie wie ſo vieles andere zunächſt von den Occamiſten ererbt hatte,[2] ſo hat er doch andererſeits das Maß der

debet dici opinio quam scientia etc., et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adherent auctoritati Aristotelis.“ Ähnlich ibid., qu. 2, a. 3, fol. 65ᵇ, wo er von allen Philoſophen ſagt: „pauca demonstraverunt evidenter“.

[1] In Princ. in 2. Sentent. (fol. 13ᵇ) führt er als ein von ihm nicht gelöſtes Argument an, es gebe im Glauben „multa, que apparent manifeste contra rationem, et quorum opposita sunt consona rationi“.

[2] Von ihnen hat er auch die Verachtung der Juriſten ererbt. Wer zudem weiß, wie arg Ariſtoteles, beſonders aber ſeine Dialektik, unmittelbar vor Luther und zu ſeiner Zeit, zerzauſt wurde, z. B. von dem Luther wohl bekannten Laurentius Valla, von Rudolph Agricola, Franz Picus von Mirandola, Ludovicus Vives, uſw., der wird über Luthers Verachtung gegen Ariſtoteles kaum mehr erſtaunt ſein. Darob darf man indeß die entgegengeſetzte Richtung zur Zeit Luthers nicht vergeſſen, welche auf Ariſtoteles auch in der Theologie zu große Stücke hielt. Gegen dieſe Richtung wendeten ſich die Occamiſten, und mit ihnen Luther ſchon in ſeiner erſten Lehrzeit, wenn er zu Auguſtins De civ. Dei die Gloſſe ſchreibt: „Multo mirior error nostratium, qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt.“ Weim. IX, 27. Gegen derlei Übertreibungen ſchreibt auch Hadrian, als Kardinalprieſter von S. Chryſogonus, an Heinrich VIII. von England: „Cum ex inclyto tuo Angliae regno Henrice regum maxime Innocentio VIII. pontifice quaesturae munere functus, Romam rediissem, essetque tum mihi, et iuveni et studiorum cupido, cum doctissimis viris frequens congressus, admodum animo commovebar plerosque obstinate negare, sine Aristotelis doctrina, quod eam vel solam philosophiam dicerent, sacram scripturam intelligi posse, asseverarentque ipsum Aristotelem, et coeteros philosophos in coelo esse, eruditissimos quosque theologos, qui Aristoteli et humanis rationibus addicti non fuerint, sacras litteras ignorare, videremque Scholas ac religiosorum conventus omnes non tam sacrae scripturae, quam humanae philosophiae studio resonare: perquirere, et scrutari coepi quatuor Doctores Ecclesiae clarissima fidei nostrae lumina, quibus ipsi aut salva fide non credere, aut sine suo periculo detrahere non auderent, ex quorum libris ea colligi quae ad ipsam scripturam intelligendam, et eorum comprimendam opinionem visa sunt pertinere. (Widmung in ſeinem Buche: De vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiae, Romae 1514). Eine Lüge iſt es aber, daß dem Ariſtoteles überhaupt und von allen ein unbedingtes Vertrauen geſchenkt wurde. So ſagen die Postillae majores in festo Magdalene: „Tu supergressa es universas, quia s. scriptura multo plures varietates tradidit, quam alie scripture; et etiam puriores, quia in ea nulla falsitas admiscetur, cum immediate emanet a prima veritate. Scripture vero humanitus adinvente, etsi contineant multas veritates, tamen habent admixtas multas falsitates, sicut patet in scripturis Aristotelis et aliorum philosophorum, qui negant creationem mundi etc.“ (Postilla majores, recog. per J. Draconem. Venet. 1514, fol. 250ᵇ.)

Verachtung vollgemacht, indem er überhaupt nichts mehr von den Philoſophen und der Philoſophie wiſſen wollte. Dies war ihm eigentümlich.[1] Er war zur völligen Verachtung der Philoſophie von dem Augenblick an gezwungen, als er einſah, daß ſein „Syſtem“ dem geſunden Menſchenverſtand gänzlich widerſtreitet. Die Proteſtanten mögen ſich durch dieſe Äußerung nicht verletzt fühlen; denn abgeſehen davon, daß ſich dieſe Erſcheinung allerorts in ſeinen Schriften in den zahlloſen Widerſprüchen aufdrängt, hat doch erſt jüngſt einer der ihrigen ſelbſt es ausgeſprochen: „ein Bettelmönch verkörpert die Abſage an die Vernunft und an das Selbſtdenken“.[2] Es hilft nichts, der Vater der „evangeliſchen Reformation“ iſt ein Bettelmönch, und zwar ein tiefgeſunkener, und er hat den Bettelmönch, wie ich bereits früher erwähnt habe, nie ausgezogen, ja alle ſeine Grundirrtümer hat er, als er noch tatſächlich Bettelmönch war, aufgeſtellt.

In der Tat zeigen ſich die ſpekulativen Verirrungen auf dem Gebiete der Theologie bei niemand ſo ſtark, wie beim Mönch von Wittenberg. Es herrſcht gerade in den Hauptpunkten bei ihm förmliche Begriffsverwirrung und Begriffsloſigkeit; wir erhalten nur Worte, auf die Begriffe wird nicht geachtet.

E. Thomas von Aquin nach Luther auch Erfinder des Wortes und Begriffes Transsubstantiatio.

Noch einen Punkt zum Abſchluß dieſer Abhandlung über das Verhältnis Luthers zur Scholaſtik.

Bereits im Jahre 1520 ſchreibt Luther die Lehre von der „Transsubstantiatio“, „Weſenswandlung“, dem Thomas und den Thomiſten zu. Mehr als 1200 Jahre, ſagt er, habe die Kirche darüber den richtigen Glauben gehabt, nirgends und niemals hätten ſich die hl. Väter des abenteuerlichen Ausdruckes „transsubstantiatio“ bedient, bis — erſt ſeit den letzten drei Jahrhunderten — die falſche ariſtoteliſche Philoſophie in der Kirche ihren Unfug weitum zu treiben angefangen habe. Luther habe

---

[1] Allerdings fällt er auch hier wieder, wie ſonſt oft, aus ſeiner Rolle, indem er z. B. gerade den wichtigſten Prozeß, den der Rechtfertigung, ausgeſprochener Weiſe nach Ariſtoteliſchen Prinzipien darlegt. So Römerbrief, fol. 245 b, wo die fünf Stufen im Natürlichen: non-esse, fieri, esse, actio, passio, auf den Rechtfertigungsprozeß angewendet werden. So findet er auch 1515 die Philoſophie des Ariſtoteles recht dienlich für die Theologie! Weim. I, 28 f. S. unten §. 5, D. c. Immer prinzipienlos, wie er es eben brauchen kann.

[2] S. die Belegſtelle angeführt in der Köln. Volkszeitung (1903), n° 210.

endlich eingesehen, welcher Art die Kirche sei, die darüber, daß auf dem Altare nicht mehr wahres Brot und wahrer Wein sei, sondern nur die Gestalten, eine Definition erlassen, nämlich die thomistische, d. i. die des Aristoteles.[1]

Knaake, der Herausgeber des VI. Bandes in der Weimarer Ausgabe von den Werken Luthers, fühlt sich nicht veranlaßt dazu eine Bemerkung zu machen. Soll also Luther wirklich das Richtige getroffen haben? Wann kommt indes der Ausdruck zuerst in einer Definition der Kirche vor? Im Jahre 1215 auf dem vierten Lateran-Konzil unter Innozenz III.[2] Wann wurde Thomas, nach dem die Thomisten benannt wurden, geboren? Gerade 10 Jahre *später*: im Jahre 1225. Also haben Thomas und seine Thomisten Wort und Begriff von Transsubstantiatio den Vätern des Lateran-Konzils inspiriert und eingegeben?

Der gesunde Menschenverstand sagt: nein; Luther sagt aber: ja. Er kannte nämlich den betreffenden Kanon nur aus der Dekretalensammlung Gregors IX., obwohl derselbe bereits in der vor 1226 entstandenen Compilatio IV. enthalten war. Kurz, Luther schreibt später im Jahre 1541 im Hinblick auf die betreffende Dekretale: „Obwohl die *Drecketal* (sic — das soll witzig sein!) setzt: transsubstantiatis pane et vino in corpus Christi potestate divina, so sind sie (die Papisten) doch bald hernach von dem Worte transsubstantiatio gefallen, *welches ohne Zweifel von den groben Tölpeln Thomisten ist in die Kirche gekommen*".[3]

Doch dies interessiert uns hier nicht, sondern Luthers grasse Ignoranz, die sich um so augenfälliger breit macht, als die betreffende Dekretale (Firmiter credimus) zum Überfluß noch die Überschrift trägt: Innocentius tertius in Concilio generali. Aber flüchtig wie immer hat der

---

[1] De captivitate Babylonica, Weim. VI, S. 508 f. Wer beide Seiten aufmerksam und im Zusammenhange liest, dem ergibt sich von selbst, daß Luther nicht blos das Wort, sondern auch den Begriff der „transsubstantiatio" auf Thomas zurückführt.

[2] Der bekannte Kanon heißt: „cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina".

[3] Aus Luthers eigenhändiger Nachschrift bei De Wette, VI, 284. Vgl. Erl. 65, 129. Daß Luther vom vierten Lateran-Konzil diesbezüglich nichts wußte, das hat er auch am Reichstag zu Worms gezeigt. Cochläus warf ihm und seinen Anhängern daselbst vor: „Cur Thomistis eam opinionem tribuerent, cum sit ante scripta S. Thomae in illo Concilio et in decretalibus approbata? Neque hic dignum accepi responsum." Bei Enders III, 182.

Reformator die Überschrift gar nicht gelesen. Oder hat Luther geglaubt, das vierte Lateran-Konzil sei zu Lebzeiten des hl. Thomas gehalten worden?

Mir scheint, ein Theologe, welcher die Theologie, ja die Kirchenlehre zu reformieren im Sinne hatte (bei anderen ist ein solcher Irrtum verzeihlich), hätte vor allem anderen in der Theologie, in der Kirchenlehre wenigstens so weit zu Hause sein müssen, daß er wissen konnte, wo er in ihr angreifen solle, was verbesserungsbedürftig sei, mit welchem Rechte er eine Lehre verwerfen oder statt derselben eine andere hinstellen könne. Aber nichts von alle dem war bei Luther der Fall. Er war zu sehr von blindem Eifer gegen die Kirche erfüllt, als daß er Zeit gehabt hätte, darüber nachzudenken. Was Wunder dann, daß er auch die Theologie zwischen dem Lateran-Konzil und Thomas nicht kennt! Daß, um nur die bekanntesten zu erwähnen, Albertus Magnus, Alexander von Hales, Wilhelm von Paris oder Auvergne, Wilhelm von Auxerre, auf deren Schultern Thomas von Aquin stand, sämtlich den Namen und Begriff von transsubstantiatio lehrten,[1] weiß der Reformator natürlich nicht. Thomas ist nach ihm der erste, welcher das Wort transsubstantiatio gebraucht hat, sie heißt bei ihm geradezu „Thomistica transsubstantiatio!“[2]

Angesichts derartiger Ignoranz staunt man nicht, wenn der Reformator keine Ahnung davon hatte, daß das Wort „transsubstantiatio“ mehr als ein Jahrhundert vor dem vierten Lateran-Konzil, mehr als anderthalb Jahrhundert, ehe Thomas über die Sentenzen und seine Summe geschrieben, in die Theologie Eingang gefunden hatte. Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans, Zeitgenosse und einstiger Schüler Berengars von Tours, gebraucht es bereits,[3] gleichwie er anderemale nur den Begr

---

[1] Albertus M. in 4. Sent., dist. 11, a. 1, wo er sich sogar auf „quidam aliquorum“ beruft, welche das Wort „transsubstantiatio“ dem von „transmutatio“ vorzogen. — Alexander v. Hales Summa, p. IV, qu. 10, m. 4, a. 2, a. 3. — Wilhelm v. Paris, De sacram. Eucharistiae, c. 1, erklärt weitläufig den Begriff von transsubstantiatio, welches Wort er wiederholt gebraucht (Opp. omn., Parisiis 1674, I, p. 434 f.). — Wilhelm von Auxerre, Summa, lib. 4; der tr. de Eucharistia, qu. 2, hat sogar den Titel: De transsubstantiatione (ed. Parisiis 1500, fol. 257 b). Dieser Lehrer starb bereits fünf Jahre nach der Geburt des hl. Thomas.

[2] Contra reg. Henricum (1522), Opp. lat. var. arg., VI, 423, vgl. p. 421.

[3] „Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis“ etc. Opp. studio Ant. Beaugendre (Parisiis 1708), sermo 93, p. 689; Migne, Patr. l. 171, p. 776. Hildebert wurde im Jahre 1097 Bischof von Le Mans und starb 11

desſelben erörtert, ohne das Wort ſelbſt anzuwenden.[1] Wir finden den Ausdruck bald darauf bei Stephan von Autun.[2] Um die Mitte des 12. Jahrhunderts erſcheint das dem lateiniſchen entſprechende griechiſche Wort μεταστοιχειοῦσθαι in der griechiſchen Kirche, und zwar angewendet, was nicht zu überſehen iſt, von dem großen Feinde der lateiniſchen Kirche, Nikolaus, Metropolit von Methone im Peloponnes.[3] Den Ausdruck kannte man in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch in den Klöſtern des Abendlandes;[4] ſelbſt die hl. Hildegard wendet ihn an.[5] Die Ausdrucksweiſe, deren ſie ſich hiebei bedient, kommt am nächſten der des Haymo von Halberſtadt im neunten Jahrhundert, der ſo deutlich über die Verwandlung der Subſtanzen des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Chriſti ſpricht, daß das Wort transsubstantiatio durchklingt.[6] Peter von Pavia, Kardinal,

[1] So z. B. bei Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin (Paris 1882), p. 97:

Panis in altari verbi virtute sacratus
Fit divina caro, nostri medicina reatus.

[2] „Oblatio panis et vini transsubstantiatur in corpus et sanguinem Jesu Christi". Stephani Augustodunen. Tract. de sacram. altaris, c. 13. Migne, t. 172, p. 1291. Ebenſo c. 16, p. 1293.

[3] So ſagt er um 1156 in ſeiner zweiten Verteidigungsrede (Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο, ed. Demetracopolus, Lipsiae 1865, p. 51) vom Brot und Wein: μεταστοιχειουμένων ἐνεργείᾳ τοῦ παντουργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ τὸ τίμιον αἷμα." Ganz in demſelben Sinne gebraucht er p. 60 μεταποιεῖσθαι, p. 61 μεταποίησις. Doch darüber unten S. 618.

[4] Vergl. Exordium magnum Cisterc., dist. 2, c. 6, bei Migne, t. 185, p. 419, S. ibid., p. 785.

[5] „In virtute altissimi dei oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem Salvatoris . . . ad verba sacerdotis transsubstantialiter, quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis, mutatur." Ep. 47 ad prael. Mogunt., bei Migne, Patr. L., t. 197, p. 224.

[6] „. . . . . Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinae virtutis, ut iam dictum est, idest, natura panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, idest in carnem et sanguinem. Non enim impossibile est apud omnipotentiam divinae rationis in quidquid voluerit institutas mutare naturas, cum non fuit ei impossibile easdem naturas . . . ex nihilo quando voluit instituere. Nam si de nihilo aliquid facere potest, tunc aliquid facere ex aliquo non impossibile est. Commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa; sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis . . . ". Migne, Patrol. L., t. 118, p. 816, genommen aus D'Achery, Spicil.,

vor dem letzten Jahrzehnt, Peter von Celle und Peter von Blois vor der Wende des 12. Jahrhunderts gebrauchen dasselbe Wort.[1] Alanus von Lille, welcher 1203 gestorben ist, wirft geradezu den Häretikern vor, daß sie Wort und Begriff nicht annehmen wollen.[2] Dem Peter von Poitiers, Kanzler von Paris, sind die Ausdrücke transsubstantiare und transsubstantiatio völlig geläufig.[3] Sie waren eben in der Zeit unmittelbar vor dem Lateran-Konzil gang und gäbe, wie unter anderen auch die Summa des Präpositinus,[4] des zweiten Nachfolgers von Peters aus Poitiers im Kanzleramt, der Tractatus contra Amaurianos,[5] Innozenz III.[6] usw. beweisen, so daß ein weiteres Eingehen darauf an diesem Orte geradezu überflüssig erscheint.

Darum möge dies einstweilen genügen zum Erweise dafür, wie unwissend der Reformator in theologischen Dingen war; eine Nachlese überlasse ich anderen. Er spricht im Jahre 1522 wiederholt von der „eselhaften Roheit der Thomisten", von den „thomistischen Säuen und Eseln", von der „dummen Dreistheit und Abstumpfung der Thomisten",

ed. 2ª, I, 42. Man sollte doch nicht AA. SS. O. S. B. ed. Mabillon, VI, 607, hiefür zitieren, wo nur ein ganz kleines Exzerpt vorkommt. Übrigens vgl. unten S. 619 die Stelle aus Ambrosius.

[1] Petrus cardin., ep. 3, bei Migne, t. 199, p. 1122: „Panis et vinum in corpus et sanguinem Christi vere transsubstantiantur". Peter v. Celle sermo 8. de coena Domini, Migne t. 202, p. 770; Peter v. Blois, ep. 140, bei Migne, t. 207, p. 420: „pano et vino transsubstantiatis".

[2] Alanus de Insulis, Contra haereticos, c. 57, bei Migne, t. 210, p. 359: „Dicunt haeretici panem non transsubstantiari in corpus Christi per sacra verba"; c. 58, p. 360: „... transsubstantiatio, quia nihil de substantia remanet".

[3] Petri Pictav. Sententiarum libri quinque, ed. Mathoud (Parisiis 1655). Er schreibt parte Vª, c. 11, p. 317; „Panis et vinum transsubstantiantur in carnem et sanguinem domini." „Verba autem, ad quorum prolationem transsubstantiatur panis in carnem, haec sunt . . . Ea vero ad quorum prolationem transsubstantiatur vinum in sanguinem, haec sunt . . ." P. 318 gebraucht er wiederholt „transsubstantiatio"; p. 320 sagt er bezeichnend: „nullum verbum adeo proprie hic ponitur, sicut transsubstantiari, quia substantia in substantiam transit manentibus eisdem proprietatibus". Auch bei Migne, t. 211, p. 1232, 1243, 1247. Dieser Lehrer starb 1205, nachdem er 38 Jahre lang die Theologie in Paris gelehrt hatte. S. Chartul. Univers. Paris., I, p. 61, not.

[4] Prevostin (fälschlich Praepositivus genannt) (Summa, Ms. Bibl. nat. Paris. 1452b, fol. 128ᵇ [Disputatio corporis et sanguinis Christi] und Cod. Vat. lat. 1174, von fol. 61ᵇ an) nimmt transmutatio, transmutare und transsubsantiatio oder transsubstantiare identisch; er gebraucht aber fortwährend letztere Ausdrücke. Es wäre ermüdend aus seiner Summe Belege dafür zu bringen.

[5] Ein Traktat gegen die Amalricianer, von Cl. Bäumker (1893), S. 63.

[6] In seiner Schrift De sacramento altaris, l. 4, c. 17, 199, gebraucht er in einem fort sowohl transsubstantiatio als transsubstantiare (Migne, t. 217, p. 868, 199).

ie „in ihrem ganzen Körper keine Spur von Urteil, Beobachtung und Sorgfalt zeigten".[1] Diese Flut von Beschimpfungen ist jedenfalls kein Beweis für die Richtigkeit der von ihm vorgebrachten Behauptung, sondern her für die Wahrheit des Wortes, das der ehrwürdige John Fisher ihnen ntgegensetzt, indem er sagt, nur Sophisticissimi und selbstgefällige Leute, ie alle andern verachten, vermöchten so zu sprechen.[2] Luther könnte sich nicht eklagen, wenn nunmehr selbst die protestantischen Theologen den Stiel umehrten und diese Ausdrücke an ihre wahre Adresse gelangen ließen, nämlich n ihn selbst. Denn das muß doch jeder gestehen, daß die Erklärung Köhlers, Luther sei der Ausdruck „Thomist" Sammelname für jeden, der von er evangelischen Wahrheit(!) abweiche, gewesen,[3] nur ein unglückliches Auskunftsmittel ist, um dessen Blößen einigermaßen zu decken.

Ich enthalte mich hier der Erörterung darüber, daß zwar der Ausruck „Transsubstantiatio" verhältnismäßig neu, der Begriff aber, die Sache selbst, alt ist. Diejenigen, welche seit Ende des 11. Jahrunderts sich dieses Ausdruckes bedienten, meinten keineswegs, etwas Neues damit zu lehren, sondern sie gaben dem alten Lehrbegriff, das Wesen werde in ein anderes verwandelt oder verändert, es gehe in asselbe über, harmlos einen bezeichnenden einfachen Ausdruck. Ein nd derselbe Lehrer bringt deshalb ohne Unterschied bald den alten Begriff, bald das neue Wort. Wilhelm von Auxerre z. B. beginnt ie Erörterung darüber mit der Nebeneinanderstellung der verschiedenen u seiner Zeit gebräuchlichen Ausdrucksweisen.[4] Ebenso macht es Roland.[5]

---

[1] Contra Henr. reg. Angliae (1522), Opp. lat. var. arg., VI: „Asinina ruditas Thomistarum" (400); „insulsissimi asini et Thomistici porci" (397); „porcelli isti" 400); „porci et asini Thomistae" (421); „omnium Thomistarum stoliditas" (444); Thomistas asinos delirare" (447); „stultitia et hebetudo Thomistica" (399); „Thonistas esse tam stupidum et plane lethargicum Sophistarum genus" (391); „nihil udicii, nihil observationis, nihil diligentiae esse in toto corpore Thomistico" 425), usw. Man käme an kein Ende mit dem Aufzählen ähnlicher Schimpfereien.

[2] Joannes Roffensis, Assertionis Lutheranae confutatio. Antv. 1523 f. 3, v.

[3] Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, I, 227, Anm. 2. Köhler wollte icht verstehen, in welchem Zusammenhange, bei welcher Gelegenheit, nach welchen Vorommnissen Luther den Ausdruck „Thomist" gebrauchte. Luther fühlte wohl, wo ihn der Schuh drücke, um mich seiner Sprache zu bedienen (Erl. 39, 137). Der Ausdruck hat ei ihm jenen Sinn, den ihm jeder unterlegt, nämlich „Anhänger der Lehre des hl. Thomas". S. auch Luther bei De Wette, II, 239.

[4] Summa, l. c.: „Secundo quaeritur de transsubstantiatione, sive de tran. itu, sive de mutatione panis in corpus Christi".

[5] „Panis transit in corpus, mutatur in corpus, fit corpus." Ed. Gietl, p. 226. Andere Schriftsteller derselben Periode sind ebenfalls zitiert.

Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry und vorher Rupert von Deutz liefern den klaren Begriff für den Ausdruck „transsubstantiatio", obwohl ſie ſich desſelben nicht bedienen.[1] In der griechiſchen Kirche hielt Nikolaus von Methone dasſelbe Verfahren ein, und obwohl er, wie wir ſahen, den Ausdruck μεταστοιχειοῦσθαι anwendet, ſo begnügt er ſich anderemale mit der Darlegung des demſelben zu grunde liegenden Begriffes.[2] Dieſer iſt wie im Abendlande, daß Brot und Wein in Fleiſch und Blut verwandelt wird, oder die Veränderung der Subſtanz von Brot und Wein, welche beide in das Fleiſch und Blut des Herrn übergehen, wie Robert Pulleyn ſagt.[3]

Dieſen Begriff entwickelte Berengar bereits 1079 in ſeinem Glaubensbekenntnis,[4] Algerus und Petrus Lombardus (abgeſehen, daß ſie demſelben in ſtärkſter Weiſe Ausdruck geben),[5] verbinden dagegen ihre Zeit

---

[1] Hugo de S. Victore, De Sacramentis, l. 2, p. VIII, c. 9. (Migne, t. 176, p. 468): „. . . Vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur . . . substantia in substantiam transeunte". Wie wir oben vernommen, findet Peter von Poitiers für dieſen Ausdruck in „transsubstantiatio" die adäquate Bezeichnung. Hugo fährt fort: Conversio . . . secundum transitionem credenda est . . ., in ipsum corpus verum mutatam essentiam (panis dicimus), nec ipsam substantiam panis et vini in nihilum redactam . . . sed mutatam potius". Guillelm. de S. Theodorico, De corpore et sanguine domini, c. 3 (Migne, t. 180, p. 349): „Contra omnem saecularis philosophiae rationem et intellectum mutata panis substantia in aliam substantiam". Rupert. in Joann. (Migne, t. 169, p. 481): „Ipse panem terrenum . . . in carnem suam transmutat . . . in carnem suam transfert . . . quia corpus Christi est". Und noch deutlicher p. 462: „panis in veram substantiam corporis eius divina virtute convertitur".

[2] Migne, Patrol. gr. 135, p. 509: τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καθαγιαζόμενα εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. Und p. 513: τί ζητεῖς αἰτίαν . . . τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα;

[3] Sententiarum libri octo, ed. Mathoud (Parisiis 1655). In parte 7ª. c. 5, p. 258 gebraucht er verſchiedene Ausdrucksweiſen für dieſelbe Sache. „Panis in carnem, vinum vertitur in sanguinem, substantia utique vini et panis desinit esse quod fuerat, et fit quod prius non erat"; p. 257: „panis et vinum in alteram transeunt naturam"; darum (p. 258): „mutatio utriusque substantiae". Es hat ihm, wie man erkennt, des hl. Ambroſius Traktat De mysteriis vorgelegen. S. S. 619, Anm. 2.

[4] „Credo . . . panem et vinum . . . per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem domini nostri Jesu Christi". Martène-Durand, Thes. anecd., IV, 104. Vgl. dazu oben S. 615, Anm. 6, die Ausdrucksweiſe Haymos von Halberſtadt im 9. Jahrhundert.

[5] Algerus, De sacram. corporis et sanguinis, l. 1. c. 9 (Migne, t. 180, p. 766): „In sacramento mutata substantia, non forma, panis et vinum non fit nova caro

mit der alten, indem beide die ſchöne Stelle des hl. Ambroſius anführen,[1] in welcher der hl. Lehrer klar und deutlich ausſpricht, daß bei der Konſekration die Naturen, d. i. die Subſtanzen, verändert, verwandelt werden.[2] Wenn ein Jahrhundert nach dem hl. Ambroſius der hl. Germanus, Biſchof von Paris, den Ausdruck „transformatur“ gebraucht,[3] ſo ſind damit alle Elemente für das Wort „transsubstantiatur“ gegeben, um den alten Begriff auszudrücken, denn transformare galt damals für transmutare.

Wie konnte ſich Luther gegen das neue Wort ereifern? Wußte er nicht, daß der hl. Athanaſius[4] zu ſeiner Zeit wegen der neuen Wörter

et novus sanguis, sed existens substantia panis et vini mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi“. Petrus Lombardus, 4. Sent., dist. 11 gibt zu, daß aus den von ihm in dist. 10 angeführten Väterſtellen folgt: conversionem substantialem esse, d. h. sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa. Und er erklärt dies: substantia panis vel vini, quae ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo coelesti fit corpus et sanguis.

[1] Algerus, l. c., p. 767; Petrus Lombardus, l. c., dist. 10.

[2] Ambroſius, De mysteriis, Opp. ed. Ballerini, Mediolani 1879, t. IV, p. 444, n° 52: „Advertimus igitur majoris esse virtutis gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis numeramus gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? . . . Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt, in id mutare, quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas . . .“ Zur Schrift ſ. Bardenhewer, Patrol., 2. Aufl., S. 384. Die Schrift De Sacramentis iſt die de mysteriis ſelbſt, d. h. die ihr zu grunde liegenden Predigten, durch Indiskretion eines Zuhörers in unfertiger Form an die Öffentlichkeit gelangt. Ibid. S. 384 f.

[3] De Missa bei Martène-Durand, Thes. nov. Anecd., V, p. 95 und Migne, Patr. L. t. 72, p. 93: „Panis in corpore et vinum transformatur in sanguine“.

[4] De decretis Nicaenae Synodi epistola, bei Migne, Patr. gr., t. 25, p. 453, n. 21. Vgl. Theodoret, Hist. eccl., l. 1, c. 7, ibid. t. 82, p. 925. — Hier noch eine gelegentliche Bemerkung über die Weimarer kritiſche Geſamtausgabe. Im 23. Band iſt Luthers Schrift: „Daß dieſe Worte Chriſti: das iſt mein Leib, noch feſtſtehen,“ aus dem J. 1527 ediert. S. 230, 3 ſchreibt Luther „transsubstation“. Der Hauptredakteur P. Pietſch macht dazu, S. 313, die Bemerkung: „Transsubstation iſt nicht ein aus der Hſ. übernommener Schreibfehler, obgleich z. B. 144/5, 16/7 transsubstantiation, Hſ. und Druck, ſteht. Vielmehr liegt eine Nebenform vor, die Luther auch ſonſt braucht, z. B. in einem Briefe von 1541 (Erl. 56, 229) und in einem anderen von 1541 (De Wette 6, 284) beſpricht.“ Transsubstation iſt niemals eine Nebenform, ſondern entweder Abkürzung oder Schreibfehler für transsubstantiation. Im Mittelalter war die Abkürzung tnsb'atio, da substantia mit sb'a abgekürzt wurde, woran dann tio gehängt

und Ausdrücke ὁμοούσιος oder ἐκ τῆς οὐσίας den Arianern gegenüber erwiderte, man könne doch deren Begriff und Sinn aus der hl. Schrift ziehen, obwohl sie sich nicht buchstäblich in derselben fänden?[1]

Zum Schlusse nur noch die Frage: wie ist denn Luther auf den Irrtum gekommen, daß Thomas von Aquin Wort und Begriff von Transsubstantiatio zuerst aufgebracht habe? Er hat dies aus Scotus, in 4. Sent., dist. 10, qu. 1 herausgelesen. Die Sache ist um so interessanter, als wir hier einen Einblick in die Arbeitsweise Luthers erhalten. Scotus schreibt am a. O.: „Quomodo sit possibile corpus Christi incipere sine esse sui mutatione locali in altari? Dicitur communiter quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum, puta propter conversionem panis in corpus Christi“ usw. Zu „communiter“ wird in den Ausgaben, die zur Zeit Luthers im Gebrauche waren, am Rande nur „Thomas“ zitiert, und so glaubte der Reformator, mit Thomas habe die communis sententia ihren Anfang genommen, und somit auch der adäquate Ausdruck Transsubstantiatio. Das ist meine Ansicht. Mögen die protestantischen Theologen ihren Luther retten.

5. Luthers trauriges Innere der Mittelpunkt seiner Theologie. Der Lutherische Heilsglaube und die Heilsgewißheit ein Unding.

A. Luthers Innere der Mittelpunkt seiner Theologie.

Luther wütete nach Willkür auf dem Glaubensgebiet wie niemand vor ihm. Logik ist daselbst nicht notwendig; diesen Gedanken hatte ihm bereits 1518 Carlstadt abgelauscht.[2] Dialektik erschien Luther und seinen Genossen als eine Fessel; ihr Denken mußte ungebunden sein, um sich ungeniert in ihrem Element, in Widersprüchen und Trugschlüssen bewegen zu können. Das hatten Luthers erste Gegner alsbald in Er-

wurde. Es mag sein, daß bei Luther transsubstatio auch nur Abkürzung ist. Ich vermute aber, es sei Schreibfehler, und zwar auf grund meiner Erfahrung; denn ich schrieb selbst öfters unbewußt transsubstantio (so auch Luther, Erl. 56, 229) oder transsubstatio, und erst beim Überlesen bemerkte ich den Fehler. Wenn Pietsch meint, Luther bespreche die Form „transsubstatio“, so täuscht er sich; Luther bespricht „transsubstantiatio“, obwohl er „transsubstatio“ schreibt.

[1] S. auch Mabillons Korrespondenz mit Schilter in Opera posthuma D. J. Mabillonii I (Paris. 1724), p. 509—514.

[2] „Logica in nullo locorum theologiae necessaria est, quia Christus non indiget figmentis humanis . . . exspolianda est anima philosophicis praestigiis, quae Christum videre vult . . . Existimo dialecticam non esse necessariam theologiae.“ Bei Enders, I, 147.

fahrung gebracht und ihm vorgehalten.[1] Luthers Philosophie und Logik wurde ersetzt durch seinen Grundsatz: die unüberwindliche Begierlichkeit ist die bleibende Erbsünde in uns. Darnach richtete er alles ein, die hl. Schrift und die Väter, und fälschte sie, wenn es sein Inneres erheischte. Während die gesunde Scholastik gesagt hatte, die Philosophie sei nur Dienerin des Glaubens, wurde jene neue Philosophie Luthers die völlige Herrscherin, der er alles zum Opfer brachte. *Luther hat ebenso wohl in den Glaubenswahrheiten und in der Theologie das Maß der niedergehenden Strömung vollgemacht, wie er einige Jahre später das Maß der Schlechtigkeit des niedergehenden Welt- und Ordensklerus vollgemacht hat*, worüber wir bereits wiederholt gesprochen haben.[2]

Beide Endpunkte haben ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunkt: *die Begierlichkeit ist unüberwindlich*. Dieses *eine* Prinzip führte in seiner Entwicklung da und dort zu denselben Erscheinungen: auf dem *sittlichen* Gebiete zum *Sich gehen lassen*, auf dem *Glaubens*gebiete zur völligen *Willkür*. Das *Nachgeben* auf sittlichem Gebiete hatte das *Nachgeben* auf dogmatischem zur Folge. Und wie er mit ersterem an die niedergehende Strömung des verkommenen Welt- und Ordensklerus anknüpfte und sie vollends in den sittlichen Sumpf leitete, so knüpfte er hier an die niedergehende Scholastik, insonderheit an den Occamismus, an und endete mit einer Theologie, von deren Vertretern diejenigen die konsequentesten sind, die jedes Dogma leugnen.

Aus demselben Prinzip, aus derselben Wurzel entwickelte sich nämlich eine doppelte „Not“: die *sittliche Not*, welche Luther dahin führte, den Dekalog und überhaupt das Sittengesetz, die Gelübde und alles damit Zusammenhängende abzuschütteln; die *dogmatische und*

---

[1] So z. B. Joh. *Fisher* in Assertionis Luther. confutatio (Antverpiae 1523), fol. 28: „Recte tuis opinionibus consuluisti, quum et illorum (scholasticorum) et Aristotelis item autoritatem elevare studueris. Nam tolle Dialecticam, sublata protinus erit facultas aut subruendi quod falsum est, aut statuendi veri. Tolle Dialecticam, et omnes andabatarum more gladios in tenebris ventilabimus. Si Dialecticam sustuleris, nihil mirabor, quibusdam haec argumenta tua videri solida. Caeterum si Dialecticam admiseris, nemo non ea censebit esse talia, qualia vere sunt, hoc est mera sophismata.“ So auch Barthol. Usingen: „Certe, si tu philosophiam, quae theologiae famulatur, non sprevisses, sed in suo honore relinquisses, non in tot errorum syrtes impegisses.“ Bei *Paulus*, Der Augustiner Barthol. Usingen, S. 24.

[2] S. den 1. Abschnitt, besonders den 14. Paragraphen. (I[1] 309 ff., I[2] 298 ff.)

Glaubensnot, welche ihn drängte, Reue, Beicht, Buße, die Mehrzahl der Sakramente, im Grunde jede Gnade, usw. über Bord zu werfen. Dasselbe Prinzip hatte die Aufhebung jeder Tätigkeit von Seite des Menschen im Heilswerke zur Folge: auf dem Glaubensgebiete wird dem sich rein passiv verhaltenden Sünder die Gerechtigkeit Christi zugerechnet; auf dem sittlichen Gebiete erfüllt Christus die Gebote statt unser. Auf beiden Gebieten ist der Mensch völlig unvermögend, weil unfrei; und wie jenes Prinzip Luther zu dieser Annahme brachte, so auch zur Annahme der völligen Verwüstung im Innern, so daß auch das göttliche Ebenbild in uns völlig verloren gegangen ist. Eine innere Heiligung ist ebenso wenig möglich, als eine Erhebung. Jenes eine Prinzip wurde zugleich unterstützt von seinem Steifsinn, und brachte ihn zum Ungehorsam gegen Gott, Kirche und Papst; jenes eine Prinzip zeigte sich nach außen in seinem Toben, Lästern und Schelten gegen den Nächsten und in seinen Zoten als die Offenbarung seines Seelenlebens.

Das war nebst seinem Charakter die Philosophie, welche er für seine Theologie nötig hatte. Jenes Prinzip erklärt es, weshalb es sich bei Luthers „Umgestaltung der Theologie" oder „Reform", eigentlich nur um soteriologische Fragen und solche, die damit zusammenhängen, handelt; den Himmel mit der hl. Dreifaltigkeit und den Engeln, ja selbst Christus als Gottmensch, Gott in der Menschwerdung und in seinen Geheimnissen ließ er zwar nicht unberührt, aber doch mehr oder weniger dahingestellt.[1] Ganz natürlich. Der Ausgangspunkt auf der abschüssigen Bahn war der Mensch, und zwar Luther selber unter dem Gesichtspunkte der unüberwindlichen Begierlichkeit und der bleibenden Erbsünde. Es konnte sich mithin bloß um Soteriologisches handeln, und zwar so, daß der Mensch dabei der Mittelpunkt bleibt. Die heutigen protestantischen Theologen gefallen sich in dem Gedanken, in Luthers „System" sei Christus der Mittelpunkt. Nichts ist irriger als dies, und nichts widerspricht mehr dem Resultate einer psychologischen Untersuchung über seinen Entwickelungsgang.!

Luthers Theologie ist trotz alles Redens von Christus nicht „christozentrisch", sondern „anthropozentrisch".

Der Mittelpunkt in Luthers „Theologie" ist nicht Christus, oder die Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern der

[1] Daraus aber die Folgerung ziehen, es sei das große Verdienst Luthers, daß er wenigstens noch auf Jahrhunderte hinaus unter den Seinigen den Glauben an die Gottheit Christi erhalten habe, (wie ihm heute selbst Katholiken nachrühmen) geht sicher zu weit. D. H.

enſch, und zwar ein ſpezieller Menſch: es iſt Luther mit inem individuellen traurigen Innern, das er auf alle eren übertrug. Der Mittelpunkt in Luthers „Syſtem" iſt dasjenige, s auch den Ausgangspunkt bildet: die unüberwindliche Begierhkeit, welche die bleibende Erbſünde iſt. Alles Übrige: riſtus, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Imputation, Glaube, Liebe, Taufe, laß und was man immer vorbringen mag, dreht ſich nur um dieſen ien Punkt. Dieſer eine Punkt blieb unbeweglich, während ihm lieb alles Übrige, ſelbſt Chriſti und des hl. Geiſtes itigkeit, kurz, Erlöſung und Rechtfertigung von Luther rechtgelegt oder geopfert wurde, aber nicht umgekehrt. inem Innern brachte er auch die Vernunft, den geſunden Menſchenſtand zum Opfer. Mögen die proteſtantiſchen Theologen vorurteilsi forſchen, ſie werden dann dieſes Reſultat einer langwierigen Unterhung anzunehmen ſich gezwungen ſehen, ſo bitter und unwürdig es en auch erſcheinen mag, einen ſolchen Mittelpunkt ihrer Theologie zu alten. Es mag ſie einigermaßen tröſten, daß ihre Theologie nicht erſt ıte, ſondern bereits ſeit faſt 400 Jahren dieſen Mittelpunkt beſitzt.

Allerdings ſpricht Luther von Chriſtus in einer Weiſe, als wüßte n erſt ſeit ihm etwas von Chriſtus, als hätte Luther ihn entdeckt oder der ausgegraben, obwohl Chriſtus in ſeiner „Theologie" bloß fangender Erlöſer iſt und vielfach nur als Agitationsttel gegen die Kirche gebraucht wird. Aber ſo macht es ther in allem. Auf ſittlichem Gebiete ſollten nur er und die Seinen ß ihrer Laſter als gut erſcheinen, und er machte nach Art der von ı beſchriebenen Häretiker[1], um dies zu erreichen, durch Hervorung wirklicher und erdichteter Mißbräuche und Schäden die Kirche ſo varz und ſo ſchlecht wie möglich. Auf dogmatiſchem oder beſſer geſagt ı Glaubensgebiete wollten nur er und die Seinen als die wahren ubigen Chriſten gelten, und er bot nach Art der von ihm beſchriebenen iretiker[2] alles auf, um ſeine Irrlehren zu beſchönigen, indem er

---

[1] S. I[1] 13, Anm. 4, (Dictata in Psalterium, Weim. III, 445, vgl. IV, 363) dazu I[1] 327 ff., 344 ff., 348 ff., I[2] 310 ff., 326 ff.

[2] Opp. exeg. lat., I, 214: „Haeretici nullo modo agnoscunt errorem, sed tinacissime defendunt et volunt videri catholici; id, ut obtineant, folia ficus s lata consuunt, hoc est, tentant omnia, quae ad colorandum et palliandum rem apta sunt." Wir wiſſen, daß nach Luther das Geſetz, die Gebote Gottes für Chriſten nichts gelten, und daß wir ſie nicht erfüllen können; wir wiſſen, wie er gegen Theologen iſt, welche lehrten, man könne Gott aus rein natürlichen Kräften über

der Kirche den Glauben gerade an jene Artikel absprach, in denen sich bei ihm ein Steinchen nach dem andern abbröckelte, bis, wie heute, nichts mehr übrig bleibt, als nur der Haß gegen die Kirche.

In einer Theologie, in welcher der wankelmütige Mensch, das verderbte Innere desselben, der Mittelpunkt ist, da kann nur Willkür und Veränderung herrschen. Was der hl. Athanasius von den Arianern seiner Zeit sagt, sie seien in ihren Sentenzen veränderlich wie das Chamäleon[1], das gilt vollends von Luther.[2]

B. Der rechtfertigende Glaube als guter Wahn.

Ziehen wir in Folgendem nur den Hauptpunkt von Luthers „System", den Heilsglauben, in Erwägung, und zwar zunächst aus jener Epoche, in welcher Luther in der „Fixierung" seines Lehrbegriffes bereits vorgeschritten war.

Nachdem er 1519 gegen die unverständigen Theologen gepoltert, welche keinen wahren Begriff vom Glauben besäßen, definiert er den Glauben als „die richtige und gute Meinung von Gott; jede Meinung aber treibt durch und aus sich auf die Werke. Mithin unterliegt es keinem Zweifel, daß, wer den Glauben besitzt, auch alle Werke verrichtet."[3]

Was Luther hier und sonst öfters schreibt, ist leeres Gerede. Er spricht vom Glauben ohne die Liebe. Es ist aber eine Willkür, zu be-

---

alles lieben. Als Agitator sprach er jedoch in ganz anderer Weise. So z. B. schreibt er im J. 1522: „Der Papst hat Gottes Gebot allesamt abgetan, und seine hinzugesetzt; denn die Papisten lehren, es sei nicht Not, Gott zu lieben aus ganzem Herzen. Damit ist abgetan das erste Gebot." Und so geht es weiter. Erl. 28, 160. Ähnlich widersprechend drückt er sich auch anderwärts aus. So machte es Luther mit Christus, so mit der Taufe, mit der Gnade usw. (s. oben S. 520 f.), obwohl oder weil eben er all das reduzierte und entwertete. Luthers „evangelische Reformation" bildet gerade hierin die Hauptetappe in der Weiterentwickelung des Unglaubens.

[1] Athanas. De decretis Nicaen. n. 1. (Migne, Patr. gr. 25, 416[b]). Ambros. (De fide ad Gratian. l. 1, c. 6, n. 46, Migne, P. lat. 16, 561[b]) vergleicht sie mit der Hydra, der immer neue Köpfe nachwachsen. Vgl. Augustin. Epist. 55, c. 6, n. 29: „animositas haereticorum semper inquieta est".

[2] Zwei harte Worte! Aber seitdem sich die Schüler Luthers über Bossuet lustig machen, der glaubte, den Protestantismus durch den Nachweis über dessen ewige Wetterwendigkeit widerlegen zu können, seitdem sie Beharrlichkeit in der Lehre als Verknöcherung ausgeben, seitdem sie als ihren größten Vorzug rühmen, daß sie an keine Formel und kein Dogma gebunden, sondern immer frei seien, „zu anderen Lehrauffassungen überzugehen", haben sie sich des Rechtes begeben, sich über diese Vorwürfe zu beschweren. D. H.

[3] Weim., II, 425: „Cum fides sit recta et bona opinio de deo, opinio autem quaelibet per se solam hominem trahat in opera, non est dubitandum, quin omnia opera faciat, qui fidem habuerit." Das wurde eine Hauptthese Luthers.

haupten, daß dem toten Glauben, ja der Meinung die Werke von selbst folgen. Ebenso unerwiesen, nur willkürlich vorausgesetzt und behauptet ist es, wenn er sagt: „Die Welt werde nur von Meinungen regiert", und daran die Folgerung knüpft: „nun soll der Christ nicht bloß vom Glauben regiert werden können?"[1] Ja wohl, der Christ kann und soll bloß vom wahren Glauben regiert werden, das leugnet niemand, es ist Lehre der Kirche. Aber wie beweist Luther, daß die Welt nur von Meinungen regiert werde? Welchen Zusammenhang hat dieser Satz mit seiner Folgerung? Und was die Hauptfrage ist: Wer hat je den Glauben als eine bloße Meinung angesehen? Der Glaube ist nicht Meinung, denn die Meinung ist immer mit der Furcht des Gegenteiles verbunden.

Der Glaube, sagt derselbe Luther zwei Jahre später, ist eine „feste, sichere Meinung",[2] „ein guter Wahn, eine tröstliche Zuversicht, Wahn und festigliches Vermuten".[3] Das sind zwei Erklärungen, die sich gegenseitig ausschließen. Ist der Glaube wesentlich Wahn, Meinung, Vermuten, wie kann man von Gewißheit, Sicherheit sprechen? Luther selbst leugnet dies ein Jahr nachher wieder, denn er stellt den Wahn der gewissen Wahrheit entgegen,[4] und im Jahre 1527 erwidert er dem Ökolampad: „Darum macht St. Augustin des Ökolampad Lehre noch nicht gewiß, sondern bewegt ihn wohl zum Wahn und Dunkel; aber sie rühmen sich der gewissen Wahrheit und nicht des Dunkels".[5] Luther setzt hier die Gewißheit dem Wahne

---

[1] Ebds.: „Mundus regitur solis opinionibus, et sola fide non possit regi christianus"?

[2] Weim. VIII, 323: „Firma opinio". Im Römerbrief, fol. 284 b, läßt er opinio nicht für fides Christi gelten. — [3] Ebd. S. 356.

[4] Weim. VII, 344. S. die Stelle weiter unten.

[5] Weim. XXIII, 210, Anm., Zeile 5. Was Kawerau in der Anmerkung zu VIII, 323 („firma opinio") als Erklärung beibringt, um Luthers „heilkräftigen Glauben" als opinio, Wahn ꝛc. zu retten, ist ebenso unpassend als willkürlich. Luther habe beim Gebrauch des Wortes opinio nicht an die Nebenbedeutung des Unsicheren gedacht, sondern er habe den Ausdruck gewählt, weil er das persönliche, subjektive Moment, den Entschluß des Herzens hervorheben wolle! Kawerau erklärt hiemit dasselbe durch dasselbe. Das persönliche, subjektive Moment ist eben die opinio, die Meinung, der Wahn. Wenn er aber die opinio einen Entschluß des Herzens nennt, so möchte man fragen, ob er auch wisse, was opinio und was Entschluß ist. Übrigens macht Kawerau durch seine Erklärung den „heilkräftigen Glauben" Luthers zu einer fides acquisita, zu einem rein menschlichen, willkürlichen Glauben, den Luther sonst mit Recht als einen Traum (nur fälschlich als Traum der prostibula papae) verwirft, hier aber annimmt. [Die Gegenreden von Otto Scheel (Ergänz. B. II, 524 f.) wiederholen nur Kawerau's Behauptungen. D. H.]

entgegen; darum weiß er recht gut, daß das Vermuten, der Wahn, die opinio, keine Gewißheit geben. Er wirft, wenn es ihm beliebt, den Papisten vor, sie hätten nur einen Traum, einen Wahn, nicht Glauben.[1] Aber ein Widerspruch, eine contradictio in adiecto mehr oder weniger, kümmerte ihn, der jede Dialektik, jede Logik abgeworfen hatte, nicht mehr. Luther mußte wissen, daß man nicht durch opinio, durch Wahn oder Vermuten ein festigliches Anhangen an dasjenige gewinnt, was man glaubt. Und doch ist das für den Glauben notwendig. Darum ist Luther mit sich im Widerspruch, wenn er, von der Wahrheit gezwungen, in der fides einen firmus assensus erblickt.[2] Wie viel logischer denken die Scholastiker, die mit dem hl. Thomas (Hebr. 11, 1, auslegend) lehren, daß der Glaube von der Meinung, vom Zweifel und Vermuten verschieden sei, denn durch diese erhalte man nicht ein festigliches Anhangen des Verstandes an Etwas.[3]

Wie stimmt aber zur Definition, der Glaube sei eine Meinung, ein Wahn, ein Vermuten, die Sentenz desselben Luther, daß der Glaube als das herrlichste Werk nur von Gott stammen kann?[4] Ein Wahn, eine Meinung ist das herrlichste Werk Gottes? Gibt Gott einen Wahn, nur eine Meinung? Der Wahn, die Meinung gehen ihrem Begriffe nach nur von uns aus. Aber dann liegt in Luthers „Theologie" der Anfang des Heils bei uns, nicht bei Gott; Luther denkt pelagianischer als einer der von ihm bekämpften Scholastiker, was sich auch weiter unten ergeben wird.[5]

C. Luthers zeitweiliger Begriff vom Glauben und von der Autorität Gottes und der Kirche.

Mit diesem eben erörterten Begriff des Glaubens bei Luther ist es noch nicht abgetan; seit früher Zeit laufen noch andere Begriffe mit unter,

---

[1] In Gal., I, 135: „Quod habent, somnium, opinio et ratio naturalis, non fides est."

[2] In Gal., I, 191: „firmus assensus, quo Christus apprehenditur".

[3] In Hebr. 11, 1, lect. 1°: „Per hoc quod dicitur ‚argumentum' distinguitur fides ab opinione, dubitatione et suspicione, quia per ista non habetur firma adhaesio intellectus ad aliquid: per hoc autem quod dicitur ‚non apparentium', distinguitur ab habitu principiorum et scienta. Et per hoc quod dicitur ‚rerum sperandarum' distinguitur a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem." Vgl. dazu 2. 2., qu. 2, a. 1, über den assensus und die firma adhaesio beim credere.

[4] S. weiter unten.

[5] Dies erhellt auch aus den S. 625, A. 5 zitierten Worten Kaweraus.

und *seine ganze Lehre vom Glauben ist ein fortgesetzter Widerspruch*: wir erhalten nur Worte mit widersprechenden Begriffen.

Allerdings entwickelt Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief manchmal einen richtigen Begriff des Glaubens für sich betrachtet: das Anhängen am Worte Gottes, die gläubige Annahme desselben, nicht infolge wissenschaftlicher Einsicht, sondern wegen der unfehlbaren Autorität Gottes, der das Wort gesprochen hat.[1] Der Glaube erscheint so ganz richtig als ein Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes auf die Autorität Gottes hin.[2] Wir haben bereits früher gesehen, daß man nach Luther im genannten Kommentar auch dem Worte Gottes, insofern es die *Kirche* durch ihre *Mitglieder* vorlegt, glauben müsse, ja daß er hierin sogar zu weit geht.[3] Er führt den Grund dieses Glaubens ebendaselbst im Jahre 1516 mit denkwürdigen Worten aus. Sie sind eben *von Gott gesandt*. Denn darauf, sagt er, kommt es an, „daß derjenige, welcher lehrt, von Gott gesandt sei, wie Johann der Täufer. Dies wird aber erkannt, wenn er entweder seine Sendung, wie die Apostel, durch Wunder und das Zeugnis vom Himmel erweist, oder wenn er durch eine auf solche Weise bestätigte Autorität gesandt ist, und in *demütiger Unterwerfung unter dieselbe predigt, immer bereit, ihrem Urteile zu unterstehen*, und das, was ihm aufgetragen ist, zu sprechen, *nicht was ihm gefällt oder von ihm erfunden ist. Das ist das stärkste Geschütz, womit die Häretiker durchbohrt werden*. Denn ohne Zeugnis Gottes oder einer von Gott bestätigten Autorität, sondern aus eigenem Antrieb, unter dem Scheine der Gottseligkeit, predigen sie . . .

[1] Kurz sagt er fol. 251: „Fides nihil aliud est quam obedientia spiritus". Daß man dem *Worte* glauben müsse, wiederholt er oft, besonders von fol. 225ᵇ ab: „Fides verbi Dei"; fol. 231ᵇ, oder „credere verbo Dei" usw. Dieses Wort ist *geoffenbart*: „antequam hoc verbum fidei . . . revelaretur, erant omnia in figura et umbra". Fol. 225ᵇ. Dieses Wort hat Christus geoffenbart, es ist Christus selbst; darum fol. 230: „universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspiciatur, licet facie tenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit: finis legis Christus, quod dicit: omnia in Christum sonant". Luther wiederholt damit nur die alte Lehre der Kirche, die sie auch in der Tat befolgte (davon anderwärts). Deshalb heißt es auch bloß „credere in Christum". Fol. 227ᵇ; 229. Luther bringt auch manchmal den Inhalt dieses Wortes, z. B. fol. 230ᵇ: „Verbum credendum est nihil aliud, quam: Christus est mortuus et resurrexit." Fol. 231 lehrt er: „tota iustitia hominis ad salutem pendet ex Verbo per *fidem*, et non ex opere per *scientiam*". Er ist ebds. gegen jene, welche, „ubi *credere* debent, *demonstrari* sibi volunt".

[2] So auch vereinzelt später, z. B. Erl. 22, 15; Gal. II, 314.

[3] S. oben I¹ 444 f. I² 467 f.

Sie können nicht ſagen: ‚Wir predigen, weil wir geſandt ſind'. Hier, hier liegen ſie, (hieran liegt alles?) und hier iſt die ganze Kraft und das Heil, ohne das alles übrige falſch iſt, ſollten ſie auch nicht daran denken, ob es falſch ſei."

Das Evangelium, fährt er weiter, ehe es in die Welt kam, mußte längſt vorher verheißen, nicht neu erfunden ſein; es mußte angekündigt ſein durch viele, auch durch die Propheten Gottes, und zwar nicht bloß mündlich, ſondern auch in den hl. Schriften. „Ein ſolches Zeugnis von ſeiner Lehre und ſeiner Häreſie muß auch der Häretiker vorzeigen. Zeige er, wo er vorher verheißen und angekündigt ſei, und von wem, durch welche, endlich in welchen Schriften, damit ſie ſo auch die Schriften als Zeugen vorbringen. Aber um all das ſind ſie nicht beſorgt und ſagen töricht: ‚Wir haben die Wahrheit, wir glauben, wir rufen (den Namen Gottes) an', gleich als wäre es genug, daß etwas aus Gott ſei, weil es ihnen ſcheint, daß es aus Gott ſei, und als ſei es nicht notwendig, daß Gott ihr Wort beſtätige und mitwirke durch nachfolgende Zeichen und vorhergehende Verheißungen und Propheten. So wurde die Autorität der Kirche, wie ſie noch die Römiſche Kirche inne hat, gegründet, ſo daß kraft derſelben diejenigen ſicher predigen, die ohne andere Defekte das Evangelium predigen." [1]

---

[1] Kommentar zum Römerbrief, fol. 235°: „Ideo ante omnia oportet advertere, ut is qui docet, sit a Deo missus sicut Johannes. Quod cognoscitur, si per miracula et testimonium de coelo sese probaverit missum, ut Apostoli, vel authoritate eiusmodi coelitus confirmata ulterius missum, et sub humili subiectione eiusdem authoritatis praedicet, semper stare iudicio illius paratus, ac quae mandata ei sunt, loqui, non quae placita sunt sibi ac inventa. Hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur Haeretici. Quia sine testimonio Dei vel authoritatis a Deo confirmatae, sed proprio motu, specie pietatis erecti praedicant. Ut Jere. 23: ‚Ipsi currebant et ego non mittebam eos'. Et tamen audent dicere; nos salvabimur, quia invocamus nomen Domini. Nos invocamus, quia credimus. Nos credimus, quia audimus. Nos audimus, quia praedicamus. Sed hoc dicere non possunt. Nos praedicamus, quia missi sumus. Hic, hic iacent. (iacet?) Et hic est tota vis et salus, sine quo caetera falsa sunt, licet an falsa sint non cogitent. Ideo Apostolus, Rom 1, ne Evangelium per hominem intrasse mundum putaretur, magnifice illud commendat: immo, quod sit promissum antea diu, quam veniret, non noviter inventum; deinde non per unum, sed per multos et Prophetas Dei; non tantum in voce, sed et in scripturis etiam sanctis. Tale testimonium debet et haereticus proferre suae doctrinae et haeresis. Monstret, ubi sit ante promissum, et a quo; deinde per quos; tandem in quibus scriptis, ut sic etiam literas velut testes exhibeant. Sed horum illi nihil solliciti, stulte dicunt: Nos veritatem habemus, Nos credimus, Nos audi-

Es bedarf nicht der Bemerkung, daß Luther mit diesen Worten seinem ganzen späteren Auftreten gegen die Kirche das Verdikt gesprochen hat. Dasjenige, was er von den Häretikern sagt, stimmt völlig zu seinem nachmaligen Gebahren: er behauptete dann ebenfalls, sein Wort sei Gottes Wort. Es schien ihm so; wer hat ihn aber gesandt? Luther kennt im Jahre 1516 nur eine zweifache Sendung: entweder die unmittelbare von Gott, die aber dann erwiesen werden müsse durch Zeichen und Wunder und vorhergesagt sei in der hl. Schrift; oder die von einer Autorität, welche auf diese Weise von Gott gegründet wurde. Als letztere kennt er nur eine: die Römische Kirche. Aber gegen diese lehnte er sich auf. Die erstere, auf die er sich berief, ließ ihn im Stiche, da keine Zeichen und Wunder folgten und die hl. Schriften nicht von ihm sprachen. Womit konnte also Luther seine Sendung begründen? Alles, was er später darauf als Antwort gibt, ist nur eine petitio principii, ein circulus vitiosus; denn nach allem, was er vorbringt, besonders, daß man gewiß sein solle, man lehre und predige Gottes Wort, nicht Menschenlehre oder Teufelslehre, und daß man dazu auch das Amt habe,[1] kehrt immer die eine Frage wieder: „Wie beweisest du es? Wer hat dich gesandt? Es genügt nicht, lieber Bruder Martin, wie du selbst ausgesprochen, daß es dir so scheint, als predigtest du das Wort Gottes, magst du auch dessen gewiß sein; es ist notwendig, daß Gott dein Wort bestätige, denn bis dahin sind andere viel gewisser, daß dasselbe Teufelslehre ist.“[2]

Doch Luther hat schon gleichzeitig seinen Ausspruch nicht befolgt, daß der Prediger, der Lehrer in demütiger Unterwerfung unter jener Autorität, von der er gesandt ist, stehen müsse, und nichts spreche, was ihm von ihr nicht aufgetragen ist, nicht das, was ihm gefällt, oder von ihm erfunden ist. Luther verlangt bereits im Kommentar zum Römerbrief

---

mus, Nos invocamus, quasi hoc satis sit, ex Deo esse, quia ipsis ita ex Deo videatur esse, et non necesse sit, Deum sermonem suum confirmare, et cooperari sequentibus signis, ac praecedentibus promissis ac prophetiis. Sic ergo authoritate (Hs. authoritas) Ecclesiae instituta, ut nunc adhuc Romana tenet Ecclesia, secure praedicant, qui sine aliis vitiis Evangelium praedicant“. Die Kirche selbst ist zudem, wie Luther ein paar Jahre früher schrieb: „captiva in autoritatem scripturae non docens nisi verbum Dei“. Weim. III, 261.

[1] W. Walther, der seine Schrift: Luthers Beruf (Halle 1890), S. 4 mit jenen Worten Luthers beginnt, hat die petitio principii nicht einmal bemerkt. Dieser Autor kommt in seiner ganzen Schrift aus dem circulus vitiosus nicht heraus.

[2] S. dazu weiter unten.

für die Rechtfertigung nichts anderes, als den Glauben allein.[1] Sein individuelles Innere ließ nicht die durch aufrichtige Reue bewirkte Abkehr von der Sünde und die liebende Hinkehr zu Gott zu.

D. „Paſſivität" in der Rechtfertigung. Ausſchluß der vitalen Akte. Herrſchaft des Unverſtandes.

Während der Chriſt, bewegt und angeregt von der Gnade Gottes, ſeine Sünden bereut und ſich im gläubigen Vertrauen zu Gott hinwendet und Verzeihung ſeiner Sünden erfleht, ſchließt Luther von der Rechtfertigung alle inneren und äußeren Akte vonſeite des Sünders aus; denn Gott könne nicht in unſeren Beſitz kommen oder erreicht werden, außer nach Aufhebung alles deſſen, was in uns poſitiv iſt. Unſere Werke müßten ruhen, wir ſelbſt uns rein paſſiv verhalten Gott gegenüber.[2] Muß doch der Menſch ſelbſt bezüglich jeder nächſtfolgenden Gnade ſich rein paſſiv „ohne Verſtandes- und Willensakt" verhalten (d. h. zum unvernünftigen Tier werden), was allerdings hart ſei und die Seele äußerſt beläſtige.[3] Ihm zufolge nehmen wir nur uns paſſiv verhaltend auch die Gerechtigkeit auf; denn „da arbeiten wir nichts, wir geben Gott nichts, wir empfangen nur, wir leiden einen in uns Wirkenden, nämlich

---

[1] Fol. 230[b]: „Iustitia fidei stat in Verbo credito . . . Dicas constantissime ‚Christum ascendisse in coelum' et salvus eris". Ähnliche Worte und Ausdrücke kommen ſehr häufig vor.

[2] Römerbrief, fol. 217[b]: „Nec potest (Deus) possideri aut attingi, nisi negatis omnibus affirmativis nostris". Ebdſ. fol. 206[b]: „Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt, et efficimur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus."

[3] Fol. 208: „Ad primam gratiam, sicut et ad gloriam, semper nos habemus passive, sicut mulier ad conceptum, quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit, et anima impregnanda est spiritu, oportet quod neque oret neque operetur, sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse, est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa infugit. (?) Ideo saepe nobilissimis sese privat gratiis. Primam gratiam eam voco, non quae in principio conversionis infunditur, sicut in baptismo, contritione, compunctione; sed omnem aliam sequentem et novam, quam nos gradum et augmentum gratiae dicimus. Quia gratiam (Deus) dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usquedum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse cooperantem, quae tum in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda."

Gott. Darum heißt die Gerechtigkeit des Glaubens oder die christliche Gerechtigkeit die leidende Gerechtigkeit."[1]

Das ist Luthers Lehre seit 1516 und er hat sie bewußter Weise nie aufgegeben.

Ganz natürlich! Sie ist in völliger Übereinstimmung mit seinem Innern, das nnter der Botmäßigkeit einer unbesiegbaren Begierlichkeit stehend selbst unter der Gnade, d. h. unter der zugerechneten Gerechtigkeit sich auflehnte und rebellisch war, wie wir früher gesehen haben,[2] das sich eben deshalb vor und während der Rechtfertigung nicht regt, nicht regen kann und darf. Jede Regung wäre seinem „Systeme" gemäß eine Sünde.

a. Widerspruch und Unverstand in der von Luther verlangten Passivität.

Ist aber die bei Luther eine so große Rolle spielende „Passivität" von unserer Seite in seinem „System" auch nur möglich? Daß jemand sich des Vertrauens auf seine eigene Gerechtigkeit und was darum und daran hängt, begibt, genügt nicht zur Passivität gegenüber Glauben und Rechtfertigung. Luther fordert deshalb auch noch die Verleugnung aller Verstandes- und Willensakte. Luther besteht auf dieser Forderung und muß darauf bestehen, weil er den freien Willen leugnet. Damit nimmt er jedoch dem Menschen die Fähigkeit, dem Rufe seines Schöpfers und Seligmachers Folge zu leisten.[3]

---

[1] In Gal. I, 14: „Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus, et patimur alium operantem in nobis, scil. Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam iustitiam appellare passivam iustitiam." II, 199: „Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum."

[2] S. oben I[1] 490; I[2] 512.

[3] Man nannte das die potentia obedientialis. So lehrt der hl. Thomas 3. qu. 11, a. 1: „In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura." [Es ist hier nicht der Ort, auf diese schwierige Lehre näher einzugehen. Nur einige Worte zu ihrer Erklärung. Die Theologie versteht unter potentia obedientialis die Fähigkeit der Natur, eine höhere, die übernatürliche Seinsweise zu empfangen. Es ist klar, gemäß der richtigen Lehre vom Übernatürlichen, daß der Mensch seiner natürlichen Anlage zufolge die Übernatur nicht hervorbringen kann. Noch mehr, er kann sie nicht einmal verdienen im eigentlichen Sinne des Wortes. Er kann — wenigstens nach der herkömmlichen Ansicht — nicht einmal durch eigene positive Tätigkeit sich selber so zubereiten, daß er für sie empfänglich wird. (S. z. B. Philipp. a. SS. Trinitate, Summa philosoph. 2. 2, q. 46, Colon. Agripp.

In demſelben Maße, als die Willensfreiheit zu einem bloßen Namen herabſinkt, wird ſomit ſelbſt die Paſſivität ein leeres Wort ohne Inhalt und Begriff. Der Wille iſt dann gar nicht mehr fähig, den Glauben (der nach Luther im Willen ſein Subjekt hat) oder die Gerechtigkeit auch nur anzunehmen. Wie ſoll aber dann der Menſch glauben oder gerecht werden?

Allerdings ſah Luther ein, daß der Wille die Fähigkeit beſitzen müſſe, die Gnade Gottes aufzunehmen; er approbiert ſogar die diesbezügliche Lehre der „Sophiſten", ſoweit er ſie kannte und verſtand. Der Himmel ſei doch nicht für die Gänſe erſchaffen.[1] Aber was hilft das Luther? Trotzdem iſt ſein „Syſtem" nicht imſtande, auch nur eine Empfänglichkeit für die Rechtfertigung von Seite des Menſchen feſtzuhalten.

Das übrigens noch aus einem weiteren Grund. Der hl. Auguſtin (und die Scholaſtik mit ihm) erblickte den Hauptgrund, weshalb nur das vernünftige Geſchöpf und nicht auch das unvernünftige für die Gnade empfänglich iſt, darin, daß der Menſch das Ebenbild Gottes iſt.[2] Dasſelbe jedoch, deſſen Beſitz nach Luther eins iſt mit dem Beſitze der Urgerechtigkeit, ging ihm zufolge durch den Sündenfall verloren, der Menſch wurde wie der Teufel,[3] er erhielt eine teufliſche Schwärze.[4] Tatſächlich ſei das Geiſtliche (im Unterſchiede vom Natürlichen) „im Menſchen und im Teufel durch die Sünde völlig getötet"[5] (exstincta).

Luther mag ſagen, was er will, in ſeinem „Syſtem" hat der Menſch auch die Empfänglichkeit zur Gnade verloren. Der Menſch hat zu göttlichen Sachen nicht bloß keine Empfänglichkeit, ſondern vielmehr

---

1655, II, 661 sq. Gonet, Clypeus, Colon. Agripp. 1671. I, 148 sq.) Das bezieht ſich aber nur auf die Exiſtenz und die Hervorbringung des übernatürlichen Seins, nicht auf die Annahme und die Aneignung. Das erſte ſteht Gott allein zu, das zweite liegt an der göttlichen Tätigkeit und der menſchlichen Mitwirkung. Luther leugnet aber nicht bloß die menſchliche Tätigkeit bei der Annahme, ſondern ſelbſt die Empfänglichkeit der Menſchen zur Aufnahme. D. H.]

[1] De servo arbitrio (1525), Opp. var. arg. VII, 158: „Si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur. Hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu, ut Sophiste loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem, et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat? Neque enim pro anseribus, ut dicitur, coelum creavit."

[2] Cont. Jul. VI, c. 3, n. 15. Vgl. dazu Thomas, 1. Sent. dist. 3, parte 2 (in expositione textus); dist. 37 (ebenfalls expositio textus).

[3] S. I^1 492; I^2 514.

[4] Opp. exeg. lat. XIX, 95. S. die Stelle ſpäter.

[5] In Gal. I, 255.

„nichts anderes als eitel Finsternis, Irrtum, Bosheit, Verkehrtheit des Willens und des Verstandes"; denn „was immer in unserem Willen ist, ist böse; was immer in unserem Verstande ist, ist Irrtum".[1] Der ganze Mensch ist nach Luther völlig verwüstet, alles, was er tut, ist nur Sünde, eitel Sünde, selbst das gute Werk!

Dem Menschen im „Systeme" Luthers eine Empfänglichkeit, Passivität für die Gnade zuschreiben, heißt so viel, als: die Sünde ist empfänglich für die Gnade! Dies die Konsequenzen seiner Lehrsätze.

Aber kehren wir zurück zu Luthers Leugnung der Wahlfreiheit. „Wie kann", sagt er 1516, „von Freiheit die Rede sein, wo das Gesetz des Fleisches unter der Herrschaft des Teufels dich hinleitet zur Sünde und zu unerträglichen Gewissensplagen?"[2] Da stünden wir also unter einem unerbittlichen Zwang, Sünde zu tun, so daß Luther infolge dessen daselbst von nostrae vitae tragoedia spricht.

Mit dem Zwang wäre jedoch noch nicht die Empfänglichkeit aufgehoben. Allein, Luther geht noch weiter, denn nach ihm ist der Wille förmlich tot; da hat es sogar mit der Passivität für die Gnade sein Ende.

Schon im Jahre 1518 sagt Luther, der freie Wille sei nach der Sünde förmlich tot und zwar gerade so tot, wie jene Toten, welche Christus erweckt habe. Das sei die Lehre der Heiligen.[3] Wenn er mit letzterem Satz einfach trügt, so behauptet er mit dem ersteren eine krasse Sinnlosigkeit. Luther mußte wohl wissen, daß die heiligen Lehrer unter jenen Toten, die Christus erweckt hat, nicht mit ihm die ertötete Willensfreiheit, sondern die geistlich Toten, die Sünder, verstanden haben,

---

[1] Ibid. (s. oben S. 514, Anm. 3) „ ... Quidquid est in voluntate nostra, est malum; quidquid est in intellectu nostro, est error."

[2] Weim. I, 93. Im Jahre 1525: „Wir sind Gefangene des Teufels als unseres Fürsten und Gottes, daß wir tun müssen, was er will und uns eingibt." Erl. 24, 311. Später: „Accendit autem Satan voluntatem contra Deum, et tamquam equo sua natura indomito subiicit calcaria. Haec tot ac tam multiplicia mala, ex peccato per Satanam enata, isti non vident, qui liberum arbitrium defendunt." Opp. exeg. lat. XXIV, 464.

[3] Weim. I, 359 f.: „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo ... Liberum arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti." Diese These gehört zu Luthers Fundamentalartikeln. Er schreibt 1531: „Unsere Lehre, daß der freie Wille tot und nichts sei, stehet gewaltiglich in der Schrift gegründet. Ich rede vom freien Willen gegenüber Gott und in der Seelen Sachen. Denn was sollt ich viel disputieren von dem freien Willen, der über Kühe und Pferde, über Geld und Gut regiert"? Erl. 25, 73. Vgl. auch 44, 180, 183.

deren Seele durch die Todſünde dem geiſtlichen Tode anheimfällt, da ſie getrennt wird von Gott, ihrem wahren Leben,[1] und den ewigen Tod verdient.

Aber geht deshalb die Wahlfreiheit verloren? Das gliche einer förmlichen Auflöſung des Seins; denn das Wahlvermögen gehört zum natürlichen Weſen des Willens, ja iſt weſentlich dieſer ſelbſt.[2] Doch nur ein materielles Weſen, nur ein compositum wie der Menſch, kann ſich auflöſen, wobei der geiſtige Teil übrig bleibt. Der freie Wille könnte nur als ein materielles Vermögen, nicht als ein geiſtiges tot werden. Luther hat wieder nur mit Worten, nicht mit Begriffen gerechnet, und „Sklave der Sünde ſein" mit „tot ſein", den natürlichen Tod mit dem Tod für das Übernatürliche verwechſelt.

Mit dieſer Lehre erſcheint aber neuerdings die Empfänglichkeit für Gottes Einwirkung und ſeine Gnade aufgehoben. Wer wird behaupten, ein Kadaver ſei empfänglich? Wer wird ſagen, daß der Wille, der „gegenüber Gott und der Seelen Sachen" tot iſt, empfänglich ſei für die Einwirkung Gottes oder für die Aufnahme von etwas Höherem? Die Gerechtigkeit Chriſti, die Gnade wird eben deshalb im „Syſteme" Luthers eigentlich nicht aufgenommen, was der Empfänglichkeit entſprechen würde, ſondern ſie deckt nur zu.

Dieſes Reſultat ergibt ſich ebenfalls aus dem andern, der Zeit nach etwas ſpäteren, obwohl frühen Gedankenkreis Luthers, in welchem die Freiheit ausſchließlich Gott zukommt. „Der freie Wille iſt ein göttlicher Name, und ihn dem Menſchen beilegen, heißt ebenſoviel, als ihm die Gottheit beilegen," ſchreibt er 1525.[3] Aber dann iſt der Menſch abſolut unfähig, im Heilswerk zu etwas zuzuſtimmen oder nicht zuzuſtimmen; denn das wären Äußerungen der Freiheit, die ihm ſoeben abgeſtritten wurden. Der Wille iſt mithin im Heilswerk für nichts empfänglich, alles kann und muß nur Gott wirken; er muß ſtatt unſer das Geſetz erfüllen, nur er kann im Heilswerk tätig ſein, ſo daß ſelbſt das cooperari, mitwirken, von unſerer Seite völlig illuſoriſch wird.

---

[1] S. oben I[1] 424; I[2] 413.

[2] So ſagt z. B. Matthäus von Aquaſparta, der den hl. Auguſtin wie kaum einer innehatte: „liberum arbitrium est essentialiter ipsa voluntas . . . ista enim est universalis motrix in anima, movens se et omnes alias vires." Quaestiones disputatae selectae, t. 1. Quaracchi 1903, p. 210.

[3] De servo arbitr., Opp. var. arg. VII, 158 f.: „ . . . liberum arbitrium esse plane divinum nomen . . . Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit."

Allerdings sagt Luther, daß Gott nicht ohne uns wirke und daß wir mit ihm mitwirken müssen usw.[1] Aber wie versteht er dies? In jenem völlig mechanischen Sinn, wie Staupitz es auffaßte[2]: ich muß zugegen sein. Es ist ein durchaus lutherischer Gedanke: „Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, daß er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne, auch nur im Geringsten, der hat Christum verleugnet. Dabei bleibe ich und weiß, daß es die gewisse Wahrheit ist.“[3]

Ganz natürlich! Luther betrachtete den menschlichen Willen und überhaupt den Menschen in geistlichen und göttlichen Dingen als einen Klotz und Stein; da kann von keinem Aufnehmen der Gnade, von keinem Einwilligen in die Regungen der Gnade mehr eine Rede sein und folgerichtig noch viel weniger von einem Mitwirken mit der Gnade, wofür die ganze Scholastik eintritt.[4] Was mithin nach Luther anscheinend vom Menschen hinsichtlich des Seelenheils gewirkt wird, das ist von Anfang bis zum Ende lediglich und ausschließlich göttliche Wirkung; eine Tätigkeit von Seite des Menschen in der Richtung auf das Heil hin, sogar das Annehmen des Heils ist unmöglich.[5]

---

[1] Ibid., p. 318.

[2] S. oben I[1] 558; I[2] 580. S. dazu I[1] 562; I[2] 584.

[3] Tischr. II, 53 f.

[4] Alexander von Hales, 3 p., qu. 61, m. 3, a. 2 ad 2: „Liberum arbitrium secundum duplicem rationem comparatur ad gratiam: scil. in ratione recipientis, et in ratione operantis; et tamen utrumque est voluntatis seu liberi arbitrii, scil. recipere gratiam et cum gratia operari“; er erklärt dann die actio gratiae und den consensus des Willens und die cooperatio. Hierin wichen die Scholastiker nicht von einander ab. S. auch oben I[1] 489; I[2] 511.

[5] De servo arbit., l. c., p. 317: „Homo, antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum; deinde renovatus nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus s. in nobis, nos sine nobis recreans et conservans creatos. . . . Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur.“ Aber wie? „Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? Imo quid ei relinquitur nisi nihil? Et vere nihil.“ Wir wären also im Heilswerke reine Blasröhrchen, völlig tote Werkzeuge in der Hand Gottes, die selbst gar nichts tun können, kaum eine Eigentümlichkeit besitzen. Das ist die gänzlich schrift- und vernunftwidrige Lehre Luthers.

b. Glauben ist im „System" Luthers eine Unmöglichkeit.

Ein Widerspruch führt einen anderen mit im Gefolge. Wenn der freie Wille unmöglich und ein Widerspruch gegen die Wahrheit, also tot ist, dann ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß ich *je glaube*. Ist auch der Glaube ein Geschenk Gottes, so muß doch *ich* glauben: ich muß den Glauben annehmen. Die Tatsache, daß *ich* glaube, setzt die freie Tat meines *Willens*, einen Zustimmungsakt voraus. „Glauben oder nicht glauben hängt vom freien Willen ab," schreibt der hl. Augustin.[1] Du kannst unfreiwillig in die Kirche gehen und das Sakrament empfangen, aber „glauben kannst du nur freiwillig", „der Glaube, mit dem wir Gott oder in Gott glauben, liegt in unserer Macht".[2] Damit nun aber der Wille den Verstand dazu neige, daß er dem gehörten Worte zustimme, wird er allerdings von Gottes Gnade bewegt; aber er kann nur deshalb von Gott berührt und bewegt werden, weil er die Fähigkeit, die potentia passiva, für Gottes Einwirkung besitzt und somit die Möglichkeit, ihr Folge zu leisten. Das Folgeleisten ist in unserem Falle eben der Akt der Zustimmung; er ist ein *Freiheitsakt*, denn der Wille kann auch *nicht* zustimmen.[3] Das alles ist im Lutherschen System ausgeschlossen.

Ist aber dem also, wie soll es dann möglich sein, daß *Glauben* je ein wahrhaft menschlicher Akt werde?

Luther spricht offen aus, daß der Glaube in uns von Gott allein gewirkt werde: „Der Glaube ist das allerhöchste der Werke Gottes. Während er alle übrigen mit und durch uns wirkt, *wirkt er dieses einzige Werk, das des Glaubens, in uns und ohne uns*."[4] Ähnlich äußert er sich auch sonst noch öfters.

---

[1] De praedest. Sanct., c. 5, n. 10: „Credere vel non credere in libero arbitrio est voluntatis humanae." S. Thomas, 2. 2., qu. 10, a. 8.

[2] Tr. 26 in Joann. Evang., n. 2: „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: *credere non potest nisi volens*." Ja selbst in der von Luther so hochgeschätzten Schrift De spiritu et lit., c. 32, n. 55, schreibt er: „Fides qua credimus Deo vel credimus in Deum, *in nostra potestate* est, quoniam, cum vult quisque, credit, et cum credit, volens credit." S. dazu oben I^1 480; I^2 511.

[3] Thomas 1. 2., qu. 21, a. 4, ad 2: „Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum."

[4] De capt. Babyl. (1520): „Fides opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum . . Est opus Dei, non hominis, sicut dicit Paulus; caetera nobiscum et per nos operatur, *hoc unicum in nobis et sine nobis operatur*." Weim. VI, 530.

Spricht Luther mit dem letzten Absatz einen originellen Gedanken aus? Es könnte so scheinen; denn weder er, noch irgend ein protestantischer Theologe bringen, so weit ich sehe, für ihn einen Beleg aus früherer Zeit. Trotzdem liegt demselben die mißverstandene scholastische Definition der Tugend zu grunde; nach den Scholastikern unterscheidet gerade die Partikel: „die Tugend werde von Gott in uns ohne uns gewirkt", die eingegossene Tugend von der erworbenen natürlichen.[1]

Die Scholastiker aller Schattierungen gebrauchen diese Definition mit der genannten Partikel von jeder der drei theologischen Tugenden,[2] mithin auch von der des Glaubens. Luther sagt demnach mit jenem Absatz gar nichts neues. Neu ist bloß, daß er denselben nur vom Glauben gelten läßt; neu ist der Sinn, den er ihm unterlegen muß.

Nach den Scholastikern wird die [übernatürliche] Tugend uns zwar von Gott eingegossen, ohne daß wir handeln,[3] aber sie kann uns nur dadurch eigen werden, daß wir zustimmen.[4] Sie ist ferner wirklich etwas, nämlich eine Qualität, ein Habitus, der von einem der Vermögen der Seele aufgenommen wird und demselben inhäriert, damit es dann entsprechend wirken könne.

Ist jedoch ein Zustimmungs- und Freiheitsakt, eine freie Unterwerfung unseres Verstandes unter die ewige Wahrheit, in Luthers „System" möglich? Nein! Ist aber dem wirklich so, dann ist in demselben glauben unsererseits eine Unmöglichkeit.

[1] Schon Lombardus sagt 2. Sent., dist. 27: „Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute iustitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi (118, 121): ‚Feci iudicium et iustitiam', ita dicens: ‚Iustitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus . . . quam non facit homo, sed opus eius intelligi voluit'." Die alten Scholastiker gaben infolge davon folgende Definition der Tugend: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur." Der hl. Thomas, 1. 2., qu. 55, a. 4, arg. 1, nennt diese Definition schon zu seiner Zeit gewöhnlich („quae solet assignari"). Wenn von einzelnen, wie von Lombardus, „sine nobis" ausgelassen wird, dann erscheint statt Deus: „solus Deus." S. nächste Anmerkung.

[2] Bis Luther hin wurde diese Definition der virtus von den Scholastikern angenommen. Ich erwähne hier nur Vorlion (in 2. Sent., dist. 27). Viel zitiert in 3. Sent., dist. 33, qu. un., aus den Sentenzen: quam solus Deus in nobis operatur, und er setzt hinzu: quod tantum de infusa est verum.

[3] D. h. ursächlich handeln.

[4] So sagt der hl. Thomas l. c., ad 6: „virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur: ‚quam Deus in nobis sine nobis operatur'. Quae vero per nos

Wer nämlich annimmt, der Glaube sei gegen die Natur, gegen die Vernunft, Glaube und Vernunft seien also Gegensätze, der verzichtet von vornherein auf die Zustimmung zum Glaubensinhalt und den Glaubensakt. Es wäre eine Zersetzung, nicht bloß eine Entehrung der Vernunft, sollte und müßte sie etwas annehmen, was gegen sie, mit ihr im Widerspruch, kurz unvernünftig ist. Sie könnte eben deßhalb auch das Geschenk des Glaubens gar nicht aufnehmen, es fehlte ihr die potentia obedientialis, die Empfänglichkeit hiefür.

Andererseits wäre es eine Unmöglichkeit für Gott, würde er von der Vernunft einen Zustimmungsakt zu etwas Widervernünftigem verlangen. Er kann nicht etwas Wider- und Unvernünftiges als Geschenk mitteilen, ein solches Geschenk wäre ärger als ein Danaergeschenk: Gott zerstörte mit demselben nicht bloß sein Werk, sein Geschöpf, nämlich die Vernunft, sondern er verleugnete sich selbst als die ewige Wahrheit.

Lehrt also jemand, der Glaube sei gegen die Vernunft, Glaube und Vernunft könnten nicht übereinstimmen, so wäre alles, was er über den Glauben schriebe, de subiecto non supponente; es wären Worte, denen er ganz widersprechende Begriffe zu grunde legte.

Nun, wie sieht es dann mit Luther aus? Wohl hat selten ein Mensch so oft vom Glauben gesprochen, als er; aber keiner hat auch sein Gerede so zunichte gemacht, als Luther das seine über den Glauben. Er sagt im Jahre 1536: „Die Vernunft ist dem Glauben entgegen. Nur Gottes Sache allein ist es, den Glauben zu geben gegen die Natur, gegen die Vernunft, überhaupt ‚glauben' mitzuteilen".[1] Und höchstens ein Jahr später äußert er sich, wie wir bereits wissen: „Es ist unmöglich, daß Glaube und Vernunft sollten mit einander übereinstimmen".[2] „Die Sorbonne, die Mutter der Irrtümer", erörtert er im Jahre 1539, „hat äußerst schlecht definiert, dasselbe sei wahr in der Philosophie und Theologie; sie verdammte deshalb gottlos diejenigen, welche das Gegenteil behaupteten".[3] „Denn, wenn es auch seine Richtig-

---

aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura." S. dazu oben I[1] 487; I[2] 509., und die betreffende Lehre des hl. Augustin, I[1] 488; I[2] 510.

[1] Disputationen Martin Luthers, ed. Drews S. 42: „ratio adversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem et credere."

[2] Erl. 44, 158. S. Schluß des vorigen Paragraphen, I[1] 587; I[2] 609, wo diese Lehre im Zusammenhange mit Occam erörtert wurde.

[3] Disputationen, S. 487, die 4. und 5. These: „Sorbona, mater errorum. pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia; impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt" Weiter ausgeführt ebdf., S. 491 ff. Nicht die Sor-

keit hat mit dem Satze: ‚alles Wahre müßte mit dem Wahren übereinstimmen‘,[1] so gilt dies doch nicht für die verschiedenen Wissenszweige. So z. B. ist in der Theologie wahr, ‚das Wort sei Fleisch geworden‘; in der Philosophie ist es schlechthin unmöglich und absurd. Ebenso ist die Aussage: ‚Gott ist Mensch‘ nicht minder, ja noch mehr widersprechend, als wenn du sagtest: ‚der Mensch ist ein Esel‘“.[2] „Das ist in der Philosophie wahr, in der Theologie dagegen ist es falsch,“ so lautet ein vorausgesetztes Prinzip Luthers.[3]

Glaube und Vernunft sind also nach Luther zwei unvereinbare Gegensätze. Die Vernunft hat Gott nur gegeben, „daß sie herrschen solle auf Erden, d. i., daß sie Macht hat, Gesetz und Ordnung zu machen von allem, so dieses zeitliche Leben angeht mit Essen, Trinken und Kleidern; item äußerliche Zucht halten und ehrlich leben“.[4] Aber in geistlichen und göttlichen Dingen ist sie nicht bloß blind und Finsternis,[5] sondern geradezu „des Teufels H...., und sie kann nichts als lästern und schänden alles, was Gott redet und tut“.[6] „Sie ist die höchste H...., die der Teufel hat“, „sie ist von Art und Natur eine schädliche H...“, „eine schäbichte, aussätzige H...“.[7] Darum „muß man die Vernunft daheim lassen, denn sie ist eine Erzfeindin des Glaubens ... Es ist kein Ding, das dem Glauben mehr entgegen ist, als Gesetz und Vernunft ... Man muß sie überwinden, soll man selig werden“.[8] Aber wie? Man muß sie ausziehen; „wirf ihr einen Dreck

bonne, sondern Leo X. definierte am 19. Dezember 1513 gegen Pomponatius im 5. Laterankonzil: „Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus“, und er verbot anders zu lehren, er verdammte jene, welche dagegen sich äußerten. S. Labbei-Coleti Concil., XIX, 842.

[1] S. diesen Aristotelischen Satz oben I¹ 498; I² 520.

[2] Disputationen, a. a. O., Thesen 1—3: „Etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus. In theologia verum est, verbum esse carnem factum; in philosophia simpliciter impossibile et absurdum. Nec minus, imo magis disparata est praedicatio: Deus est homo, quam si dicas: Homo est asinus.“ Gilt ihm doch schon der Satz, daß der nach dem Ebenbild Gottes erschaffene Mensch seinem animalen Leben nach sich nicht vom Tiere unterscheide, als widersprechende Aussage, als contradictio in adiecto. Opp. exeg. lat., I, 109.

[3] Ebds., S. 596, zum J. 1540.

[4] Erl. 49, 229. S. dazu Anfang der nächsten Unterabteilung, S. 642.

[5] Ebds. 45, 336; 47, 128 ff.; 51, 400 f.

[6] Ebds. 29, 241.

[7] Ebds. 16, 142. 144.

[8] Tischr., II, 135.

ins Angeſicht, auf daß ſie häßlich werde . . . Sie iſt und ſoll in der Taufe erſäuft ſein . . . So dich H. . . rei anficht, ſo ſchlage ſie tot, und tue ſolches weit mehr in der geiſtlichen H. . . rei", d. h. gegenüber der Vernunft. Luther ſchickt ſie (damit er ſich nicht verleugne) „auf das heimliche Gemach".[1] Daran, daß wir hienieden nur unvollkommenen Glauben haben, liegt die Schuld nur daran, „daß nicht die ganze Vernunft in dieſem Leben getötet wird".[2]

Wäre alſo die Vernunft ganz getötet, ſo beſäßen wir einen vollkommenen Glauben! Deshalb Luthers Mahnung: „Du mußt die Vernunft fahren laſſen, von ihr nichts wiſſen, und ſie ganz töten, ſonſt wird man nicht ins Himmelreich kommen". „Die Vernunft iſt ſtracks wider den Glauben; darum muß man ſie fahren laſſen, ſie muß in den Gläubigen getötet und begraben werden . . . Wie in den Kindern alle Vernunft und aller Verſtand noch gar verſchorren iſt, alſo ſoll in allen Chriſtgläubigen die Vernunft auch getötet werden, ſonſt hat der Glaube keine Statt bei ihnen, denn die Vernunft ficht wider den Glauben".[3]

Dieſe wahnſinnige Forderung, die Vernunft müſſe in Glaubensſachen ertötet werden, war die richtige Folgerung aus dem Satze, daß Glaube und Vernunft miteinander im Widerſpruche ſeien. Wozu dann noch die Vernunft, wenn es ſich um den Glauben handelt? Nur in der chriſtlichen, d. i. katholiſchen Lehre, nach welcher Glaube und Glaubensinhalt zwar über der Vernunft, aber nicht gegen ſie iſt, bewahrt die Vernunft den ihr gebührenden Platz. Wie bereits oben bemerkt wurde, kann Gott nicht verlangen, daß etwas Widervernünftiges geglaubt werde; aber zu dem, was über der Natur iſt, iſt die Vernunft von Natur aus wie zu ihrer Ergänzung hingeordnet, ſie kann es deshalb ſuchen, demſelben beiſtimmen und es glauben, obgleich nicht aus eigener Kraft, ſondern mit dem Beiſtande und der Gnade Gottes.[4] Eben weil der Glaubensinhalt nicht gegen die Vernunft, ſondern bloß

---

[1] Erl. 16, 145. 148. — [2] In Gal., I, 331. — [3] Erl. 44, 156 f.

[4] So ſagt Matthäus von Aquaſparta, um nur einen Scholaſtiker zu nennen: „credere contra rationem est vituperabile . . . Aliquid est supra rationem, ad quod ratio non potest pertingere nec ad illud ordinatur, et illud praecipitur non quaeri. Aliud est, quod est supra rationem, quia ratio in illud virtute sua non potest, tamen naturaliter ordinatur ad illud tamquam ad suum complementum: et illud praecipitur appetere, quaerere et credere, non propria virtute, quia supra, sed cum auxilio et gratia Dei, et illud est humilis confidentiae" (Quaestiones disputatae, p. 73, ad 6 et 9.).

über derſelben iſt, da ja derſelbe Gott, welcher die Geheimniſſe offenbart und den Glauben eingießt, der menſchlichen Seele das Licht der Vernunft gegeben hat, kann ſie alle Einwände, welche gegen denſelben aus der Vernunft beigebracht werden, löſen oder zurückweiſen, und ihn ſelbſt verteidigen.[1]

All das iſt im „Syſteme" Luthers unmöglich. Ihm iſt *über* und *gegen* die Vernunft dasſelbe.[2] Die Vernunft hebt ſich aber ſelbſt auf, wenn ſie dem Unvernünftigen zuſtimmt. Aber auch Gott hebt ſich auf, wenn er vom Vernünftigen die Zuſtimmung zum Unvernünftigen verlangt. Wenn jedoch die Vernunft dem Glaubensinhalte, weil mit ihr im Widerſpruche, nicht zuſtimmen kann, ja wenn ſie auf dem Glaubensgebiete geradezu *getötet* werden muß, wer ſtimmt dann dem Worte oder dem Glaubensinhalte zu? Der Wille? Aber nach Luther iſt der Wille ebenfalls *tot*. Somit iſt *glauben im „Syſteme" Luthers ein Unding, eine Unmöglichkeit*.

Zwar ſagt Luther öfters, daß Gott den Glauben auch contra-reluctanti gebe[3] und die Vernunft bezwinge; allein das ſteht im Widerſpruch mit ſeiner Grundauffaſſung. Nach dieſer iſt nur eine Folgerung möglich: Gleichwie im „Syſteme" Luther's Gott durch das Gebot der *Erfüllung des Geſetzes* etwas *Unmögliches* infolge der Unfreiheit des Willens verlangt, ſo daß Chriſtus das Geſetz ſtatt unſer erfüllen mußte: ebenſo fordert Gott von uns mit dem Geheiß des *Glaubens*, weil der Glaube mit unſerer Vernunft im Widerſpruche iſt, etwas *Unmögliches*; *Gott muß alſo für uns in uns glauben*. Letzteres iſt gewiß kein größerer Unſinn als erſteres; aber der beiderſeitige Unverſtand ergibt ſich aus Luthers Prämiſſen.

Wann werden einmal die proteſtantiſchen Theologen dies einſehen? Luther ſagt von den Schwarmgeiſtern, die aus ſeinem Anhange hervor-

---

[1] Dies beſtätigt der hl. Bonaventura mit den Worten: „Non est peioris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas), quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi: ergo pari ratione et veritas fidei nostrae." Prooemium in Sent., qu. 2, sed contra 3.

[2] Erl. 1, 244: „iſt ein Zeichen . . ., daß Gottes Wort *über* und *wider* alle Vernunft ſei." [Leider hat Luther in dieſer Verdrehung mehr Nachahmer gefunden als gut iſt. Noch heute kämpft der Unglaube mit dieſem Sophisma der mutatio elenchi gegen die Lehre von der Trinität, vom Übernatürlichen, vom Wunder u. ſ. f. Als ob das Leben, das Weſen des Lichtes, der Elektrizität gegen die Vernunft wäre, weil es ſich unſerem Verſtändnis und unſerer Erklärung entzieht? D. H.]

[3] Disputationen, S. 43.

gegangen sind: „wenn sie einer in einem Mörser hätte und mit dem Stempel zerschlüge, so wiche doch die Torheit nicht von ihnen".[1] Soll das auch von den protestantischen Theologen gelten? Es ist wenigstens staunenswert, daß sie ganze Bücher über Luthers Lehre vom rechtfertigenden Glauben, von der Triebkraft des Glaubens usw. schreiben, ohne daß sie auch nur an die allererste Frage dächten und sie beantworteten: ist denn überhaupt glauben unsererseits nach Luthers Voraussetzungen möglich? Allerdings dient zur Entschuldigung der protestantischen Theologen, daß deren Vater die Theologie, von der er die Vernunft verbannt hat, vom Reiche der Wissenschaft ausgeschlossen hat: die protestantische Theologie, die, um echt lutherisch zu bleiben, auf die Einwände der Vernunft nichts geben darf, kann eben deswegen nur ein Tummelplatz sein, auf dem sich unerwiesene Behauptungen, Phrasen und kühne Hypothesen gegenseitig ablösen.[2]

c. Fortsetzung. Der Glaube allein sei die formale Gerechtigkeit.

Wie sich aus den weiter oben erörterten Prämissen ergibt, findet der von Gott in uns und ohne uns gewirkte Glaube kein Subjekt, was immer Luther in seiner Inkonsequenz dagegen aufbringen mag. Es bleibt sich gleich, mag er den Verstand, oder, wie er es tatsächlich tut, den Willen **als Subjekt annehmen.**[3] **Denn in seinem „System" sind diese zwei Vermögen bezüglich des Heilswerkes zwei Kadaver. „Gott will, daß wir uns des Lichtes der Vernunft und des freien Willens hinsichtlich der weltlichen Dinge bedienen und um unseren äußeren Anstand**

[1] Erl. 16, 145.

[2] Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl., II, 51, hat nicht einmal den wesentlichen Unterschied zwischen „widervernünftig" und „übervernünftig" verstanden, wenn er den „Gegenstand der (Luther'schen) Theologie das Übervernünftige" sein läßt. Daß Luther, wie in anderen Punkten, so auch in diesem, zu Zeiten ins Katholische, d. h. in christliche Gedanken zurückfällt, verschlägt nichts und nimmt die Grundauffassung Luthers nicht weg. Thieme ist in seiner Schrift: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, nicht methodischer oder wissenschaftlicher, und es hilft ihm über diesen Vorwurf auch das günstige Urteil Seebergs nicht hinweg.

[3] Ganz im Sinn jener Modernen, die, um den christlichen Glauben zu retten, einen Herzensglauben, einen Gefühlsglauben annehmen (foi), indeß sie den Verstandesglauben (croyance) als eine intellektuelle Annahme einer geschichtlichen Tatsache oder einer mitgeteilten Lehre und somit als ausschließlich natürliche und menschliche Tätigkeit dem Belieben des Menschen anheimstellen. Der Grund für diese sinnreiche Entdeckung war die Gewissensnot, die einen Ausweg zu suchen zwang, vermöge dessen man sich damit tröstete, man könne durch die foi vor Gott gerechtfertigt dastehen, auch wenn man sich von ihm durch die incroyance losgesagt hat. D. H.

zu bewahren. Vernunft und Wille dienen nur dazu."[1] Was geſchieht alſo mit dem Glauben, den er zwar ens positivum nennt,[2] der tatſächlich aber bei ihm ein unbekanntes X iſt, dem er alle möglichen und unmöglichen Prädikate beilegt, nur nicht Triebkraft zur Tätigkeit, nicht einmal die Empfänglichkeit? Wo findet der Lutherſche Glaube ſein Subjekt im Menſchen? Wer glaubt und was wirkt der Glaube?

Ein Ausweg wäre, daß der Glaube glaubt, und Luther ſchreibt wirklich in einem ſeiner Hauptwerke: „Der Glaube im Herzen, welcher ein göttliches Geſchenk iſt, glaubt formal an Chriſtus."[3] Alſo in dieſer neuen Philoſophie und Theologie wäre das Unperſönliche, das Abſtraktum, tätig an Stelle der beiden Kadaver Verſtand und Willen! Da wird aber dann der Glaube gerechtfertigt, nicht der Sünder. Wie kommt zudem der Glaube auf einmal ins Herz? Bezeichnet Luther damit den Willen?[4] Wahrſcheinlich meint er das. Allein der Wille iſt tot in ſeinem „Syſtem", er kann das Höhere in ſich weder aufnehmen, noch demſelben zuſtimmen, noch mit demſelben wirken. Er kann zudem auch nicht den Verſtand, oder, wenn man will, die Vernunft zur Annahme und zum Ergreifen desjenigen bewegen, was gegen ſie iſt.

Es gibt aber noch einen anderen Ausweg. Ich habe bereits erwähnt, daß aus demſelben Grunde, aus welchem nach ihm Chriſtus für uns das Geſetz erfüllen mußte, Gott auch in uns glauben müſſe. Der Satz, Gott wirke den Glauben in uns und ohne uns, hätte alſo den Sinn: Gott ſelbſt glaubt in uns. Der Glaube hängt auf dieſe

---

[1] Opp. exeg. lat. XVIII, 80. Ja, Luther ſchreibt p. 81 geradezu: „abolenda omnia, quae per rationem et voluntatem hominis possunt perfici, quod ad salutem et vitam aeternam nihil valeant."

[2] Disputationen, S. 42.

[3] In Gal., I, 334: „Fides in corde, quae est donum divinitus datum, formaliter credit in Christum." Ähnliche Behauptungen kehren bei ihm oft wieder.

[4] Luther macht in der Regel den Willen zu einer Art Subjekt des Glaubens; er muß es, wenn Glaube gleich Vertrauen iſt. In Gal., II, 314: „Quando igitur fide in verbum Dei edoctus apprehendo Christum, et tota fiducia cordis — quod tamen sine voluntate fieri non potest — credo in eum, hac notitia justus sum". Und Opp. exeg. lat., XIX, 199, ſchreibt er: „Fidei natura (ad hunc modum) discenda est, quod sit voluntas, seu notitia, seu exspectatio pendens in verbo Dei." In den Tiſchr., II, 179, ſagt er: „Des Glaubens Materia iſt unſer Wille; die Forma iſt, daß man das Wort Chriſti ergreift von Gott eingegeben; die endliche Urſache (causa finalis) aber und die Frucht iſt, daß er das Herz reinigt, macht uns zu Gottes Kindern, und bringt mit ſich Vergebung der Sünde." Die heilloſe Verwirrung in ſeinem Denken zeigt ſich, wenn er die Natur des Glaubens in einem Atemzug als voluntas, notitia, exspectatio bezeichnet!

Weise nicht in der Luft, und er bedarf trotzdem keines aufnehmenden Vermögens, keiner Zustimmung unsererseits. Aber allerdings ist damit unsere Rechtfertigung ebenso ausgeschlossen, wie wenn der Glaube glaubt. Denn unsere Rechtfertigung ist an unseren Glauben gebunden; aber unser Glaube ist im „System" Luthers ein Unding, was er immer auch sagen mag.

Trotzdem ist durch die Annahme, daß Gott in uns glaubt, Luthers Satz, daß im Heilswerk nur Gott tätig ist, am besten bewahrt. Wenn ferner Gott in uns glaubt, steht der Glaube auch viel näher der Gerechtigkeit Christi, und es wäre kein Wunder, würde Luther den Glauben mit der Gerechtigkeit förmlich identifizieren. Das tut er auch wirklich und zwar schon sehr frühe;[1] er weicht davon nicht ab, wenn er in seinem späteren Hauptwerke schreibt: „Die christliche Gerechtigkeit ist das Vertrauen auf den Sohn Gottes, welches Vertrauen zur Gerechtigkeit angerechnet wird wegen Christus",[2] und zwar, wie wir aus dem Kommentar zum Römerbrief wissen, in dem Sinne, daß das Vertrauen, der Glaube als Gerechtigkeit angesehen wird.[3]" Luther faßt hier das Paulinische Wort (Röm. 4, 3) so auf, als werde der Glaube zur Gerechtigkeit, während der Apostel nur sagen will, der Glaube werde von Gott in der Weise angenommen, daß Gott die Gerechtigkeit mitteilt. Um dieselbe Zeit gibt Luther folgende Definition der christlichen Gerechtigkeit: „Christus erkennen", „Erkenntnis Gottes".[4] Unter dieser Erkenntnis versteht er keine andere, als jene, die wir durch den Glauben haben.

---

[1] Römerbrief, fol. 116: „Justificatio illa Dei passiva, qua (Deus) a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo, quia illam fidem, quae suos sermones iustificat, reputat iustitiam." Ähnlich wird die incredulitas als iniustitia angesehen. Wenn der hl. Augustin Enarrat. in Ps. 32, Enarr. 2, n. 4 ebenfalls schreibt: „Fides tua, iustitia tua", so ergibt sich aus dem Zusammenhange, daß er darunter nichts anderes versteht, als „ex fide vivere": Deine Gerechtigkeit ist das Leben aus dem Glauben. Dies sagt er auch Enarr. in Ps. 93, n. 29: „Non est alia iustitia hominis in hac vita nisi ex fide vivere"; aber ex fide vivere ist nicht möglich ohne die Liebe.

[2] Im J. 1517: „Fides est iustitia, boni mores sunt opera." Weim., I, 118. In Gal., I, 334: „Justitia christiana est fiducia in Filium Dei . . . quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum". Wegen fiducia siehe Absatz F.

[3] S. die vorletzte Anmerkung.

[4] In Isaiam, Opp. exeg. XXIII, 154: „Est brevis iustitia Christianae definitio, quae nihil est quam cognoscere Christum"; p. 156: Est autem mirabilis iustitiae definitio, quod sit notitia Dei, ut cor tantum nitatur in notitia Christi crucifixi."

Darum sagt er schließlich, unsere Gerechtigkeit sei „glauben in Christus", wie wir sagen an Christus.[1]

Aber meint er das wirklich von der formalen Gerechtigkeit? Gewiß! Schon frühzeitig erklärt er, der Glaube sei die rechtfertigende Gnade,[2] und später spricht er es offen aus: der Glaube sei die formale Gerechtigkeit, wegen welcher wir gerechtfertigt werden.[3] Also der Glaube, der gegen die Vernunft ist, wird auf einmal unsere formale Gerechtigkeit, die Rechtfertigung selber! Wie dies zugeht, wie es möglich ist, erfahren wir natürlich nicht.[4]

Luther kommt von einem Widerspruch in den andern, ohne daß weder er es merkt, noch die heutigen protestantischen Theologen. Er und sie rechnen bloß mit Worten, nicht mit Begriffen. Sehen wir nur, wie Luther sich in seinem circulus vitiosus verirrt. Was versteht er denn unter formaler Gerechtigkeit? Etwas Ähnliches wie die Scholastiker? Er meint es. Er schreibt in demselben Buche, in dem die eben zitierte Stelle vorkommt, also im Jahre 1535: „Auch wir machen und nehmen an eine Qualität und eine formale Gerechtigkeit im Herzen, nicht die Liebe, wie die Sophisten (Scholastiker), sondern den Glauben, so aber, daß das Herz nichts anderes betrachte und ergreife als Christus den Erlöser."[5] Also der Glaube wäre nun auf einmal eine Qualität? Er wäre demnach ebenso die formale Gerechtigkeit in uns, wie die Liebe nach scholastischer, speziell der Occamschen Lehre? Denn eine andere kannte er nicht. Nach den Occamisten ist die Liebe, die ihnen die heiligmachende Gnade selber ist, die formale Gerechtigkeit. Wenn nun der Lutherische Glaube in derselben Weise die formale Gerechtigkeit

---

[1] Ibid., p. 156: „Haec igitur gloria Christiani est, scire quod sua iustitia sit credere in hunc Christum."

[2] Hebräerbrief, fol. 109[b]: „Fides iam est gratia iustificans."

[3] In Gal., I, 331: „Fides est formalis iustitia, propter quam iustificamur."

[4] Die notwenige Folge dieses Widerspruches war, daß Luther und die Seinigen den Glauben überhaupt nicht mehr von der freien Unterwerfung des Verstandes unter eine objektive, von Gott gegebene Wahrheit verstanden, sondern nur von der dumpfen Anhänglichkeit an Gott oder an das Heil im „Gefühl", jene Lehre, die Schleiermacher, Ritschl, Ménégoz und Sabatier auf protestantischer, Hermes auf katholischer Seite, alle in ihrer Art, bis zum Exzeß fortgebildet haben. D. H.

[5] Ibid., p. 194: „Nos quoque facimus qualitatem et formalem iustitiam in corde, non caritatem, ut sophistae, sed fidem, sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum salvatorem." Allerdings leugnet Luther wie anderwärts, daß die iustitia eine Qualität sei. Aber das beweist nur, daß bei ihm ein System haben, gleichbedeutend ist mit kein System haben.

iſt, was wird dann aus der zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti, die er doch ſonſt an Stelle der heiligmachenden Gnade oder der Liebe ſetzt?

Setzt Luther alſo in dieſem ganzen Gedankenkreiſe den Glauben an Stelle der zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti? Nein! Luther ſucht den Satz zu beſchränken mit den Worten: „ſo, daß das Herz nichts anderes ſehe und ergreife als Chriſtus“. Aber dieſe Worte heben den Satz, dem ſie angehängt ſind, auf; denn der Glaube iſt dann nicht formal die Gerechtigkeit, dieſe liegt außer uns, in der Gerechtigkeit Chriſti; eine innere, eine formale iſt in Luthers „Syſtem“ ausgeſchloſſen.

Wie begrifflos Luther ſpricht, das beweiſt, daß er in einem Atemzug ſagt: „der Glaube iſt die formale Gerechtigkeit“, und dann: „die Gerechtigkeit beginne durch den Glauben und wir haben durch ihn nur die Erſtlinge des Geiſtes“.[1] Das ſagt Luther, ohne daß er uns je einmal erklärt hätte, wie wir dazu kommen, die Erſtlinge des Geiſtes zu beſitzen, oder wie wir zu glauben beginnen.[2]

Zwei Seiten vor der oben zitierten Stelle, wo Luther ſagt, daß der Glaube eine Qualität und die formale Gerechtigkeit ſei, wie die Liebe nach den Sophiſten, ſchreibt er: „Wie die Sophiſten ſagen, daß die Liebe den Glauben geſtalte und erfülle, ebenſo ſagen wir, Chriſtus geſtalte und erfülle den Glauben, d. h. er ſei die Form des Glaubens.“[3] Aber da wird ja Chriſtus zur Qualität! Denn die Liebe bezeichnen die „Sophiſten“ als Qualität, als Habitus; als ſolcher informiert ſie den Glauben. Gewiß! Luther ſagt es ausdrücklich: „Wir ſagen, der Glaube ergreife Chriſtum, welcher die Form iſt, die den Glauben ſchmückt und informiert, wie die Farbe die Wand.“[4] Daß hier die Farbe als Form der Wand genommen wird, muß man demjenigen nachſehen, der die Philoſophie von der Theologie ausgeſchloſſen hat. Aber wenn Chriſtus den Glauben informiert, wie die Farbe die Wand, informiert er dann als Qualität? Gewiß! Luther ſpricht es ſogar offen aus und zwar vier Jahre vorher (1531): „Ich pflege mir die Sache, um ſie beſſer zu verſtehen, ſo vorzuſtellen, als ſei in meinem Herzen keine Qualität, welche Glaube oder Liebe heiße,

---

[1] In Gal, I, 331: „... justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus.“

[2] S. nächſte Unterabteilung.

[3] Ibid., I, 192: „Sicut sophistae dicunt, caritatem formare et imbuere fidem, sic nos dicimus, Christum formare et imbuere fidem, vel formam fidei esse.“

[4] Ibid., p. 191: „Nos econtra dicimus, fidem apprehendere Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem.“ Ähnlich I, 244.

ſondern an ihre Stelle ſetze ich Chriſtus ſelbſt und ſage: ‚das iſt meine Gerechtigkeit; er iſt die Qualität und meine formale Gerechtigkeit', damit ich mich ſo vom Anblick des Geſetzes und der Werke befreie, ja ſelbſt vom Anblicke Chriſti als des Lehrers und Gebers; denn ich will ihn als Gabe und Lehre an ſich haben, um alles in ihm zu beſitzen."[1] Er bezeichnet Chriſtus als dem Einzelnen inhärierend, mit ihm zuſammengeſetzt, ſo daß ſo zu ſagen „er und ich ein Körper im Geiſte werden".[2]

Da iſt zunächſt klar, daß Luther nicht wußte, was mit dem Glauben anzufangen ſei; er geht auf ſeine erſte urſprüngliche Idee im Jahre 1515 und 1516 zurück, wo er ſich nach einem Stoßſeufzer über ſein Inneres unmittelbar auf Chriſtus warf, der ſeine Gerechtigkeit ſei. Doch darüber ſpäter.[3] Eines intereſſiert uns jedoch hier, daß Luther Chriſtus zu unſerer formalen Gerechtigkeit macht, während die Gerechtigkeit Chriſti in ſeinem „Syſtem" uns nur äußerlich iſt. So unnatürlich iſt eben letztere Anſicht, daß Luther ſelbſt von Zeit zu Zeit von ihr abfiel. Aber wie kann er ſtatt Glaube und Liebe Chriſtus zur Qualität machen? Er war dazu gezwungen; denn ſobald er Chriſtus ſelbſt zur formalen Gerechtigkeit macht, wurde er zur Qualität!

Wie tief iſt Luther nach ſeiner eigenen einſtigen Anſchauung geſunken! In ſeinem Kommentar zum Römerbrief poltert er noch gegen die Scholaſtiker, die es gewagt hätten, die göttliche Sprache in menſchliche Form zu verändern. „Es ſei ein Beweis ihrer nichtigen und ſchädlichen Phantaſie, wenn ſie, Ariſtoteles folgend, mit den allertötlichſten und metaphoriſchen Worten lehren, die Tugenden und Laſter inhärierten der Seele wie das Weiße an der Wand, die Schrift an der Tafel, wie die Form im Subjekt. Auf dieſe Weiſe habe die Erkenntnis des Unterſchiedes zwiſchen Geiſt und Fleiſch völlig aufgehört."[4]

[1] Corp. Ref., II, 503: „Ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum esse mihi donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam." Ähnlich ſchon 1521. S. Weim. V, 608, worüber ſpäter.

[2] In Gal., I, 244: „Christus ergo sic inhaerens et conglutinatus mihi." P. 245: Das, was Chriſto angehört, iſt mein „per conglutinationem et inhaesionem, quae est per fidem, per quam efficimur Christus et ego quasi unum corpus in spiritu".

[3] S. unten, §. 5, F.

[4] Römerbrief, fol. 192b: „Scholastici, dum subtilius vel facilius de ea re loqui

Von welch ungeſunder, nichtiger und ſchädlicher Phantaſie zeugt es aber dann, mit demſelben Luther den gegenwärtigen Chriſtus in ſo vielen Millionen zur Form des Glaubens, dieſes unbekannten X, wie die Farbe an der Wand, zu machen, oder wie die Qualität im Subjekte, im Herzen? Das Köſtlichſte iſt, daß er, der geſchworene Feind des Ariſtoteles, doch immer wieder ſich der Ariſtoteliſchen Terminologie bedient, in der Anwendung derſelben aber beweiſt, daß er ſie nicht verſteht. Wahrhaftig, wenn irgend Einem, ſo hätten ihm einige Lektionen beim „Buben Ariſtoteles im Sauſtall oder Eſelſtall", um mich ſeines eigenen Ausdruckes zu bedienen,[1] not getan.

Aber wie iſt denn Chriſtus gegenwärtig? Doch nur als Objekt des Glaubens? Nein! Chriſtus wird zwar durch das Vertrauen erfaßt, ſo daß er das Objekt des Glaubens iſt; aber er iſt doch wieder nicht Objekt allein, ſondern „im Glauben ſelbſt iſt Chriſtus da".[2] Aber vielleicht heißt dies ſo viel, als ſeine Wirkung, ſeine Gerechtigkeit? Allein abgeſehen davon, daß Luther mit dieſer Annahme ſein „Syſtem" über den Haufen werfen würde, leugnet er ausdrücklich, Chriſtus ſei nur geiſtlich in uns und in Wirklichkeit im Himmel, und lehrt, Chriſtus ſei wirklich und weſenhaft auch in uns gegenwärtig.[3] Wir haben hier die förmliche Ubiquitätslehre vor uns. Darum ſagt Luther: „Der Glaube iſt eine gewiſſe Erkenntnis oder Finſternis (tenebra), die nichts ſieht: und doch ſitzt in dieſer Finſternis der durch den

---

presumpserint, scrupulosius et obscurius locuti sunt, in humanam formam locutionem divinam transferentes. Quocirca futilis et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotelis (!) virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere, et formam in subiecto, occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima haerere. Sic enim spiritus et carnis differentia penitus cessavit intelligi."

[1] S. I[1] 214, Anm. 3. Dieſer Großſprecher war aber dreiſt genug, ſchon 1518 zu ſchreiben: ..Prope est ut jurem, nullum esse theologum scholasticum, qui unum capitulum Evangelii vel Bibliae intelligat, . . . immo ne philosophi Aristotelis unum capitulum, quod cum gloria spero me probaturum, si examinandi daretur facultas." Enders I, 173 f.

[2] In Gal., I, 191: „Vera fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut sic dicam, in ipsa fide Christus adest."

[3] Ibid., II, 133: „Non enim sedet otiosus in coelo, sed praesentissimus est nobis, operans et vivens in nobis." P. 134: „Impia et fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniant Christum spiritualiter, hoc est speculative, in nobis esse, realiter vero in coelis. Oportet Christum et fidem coniungi . . . Vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime."

Glauben ergriffene Christus." Aber wie? Wirklich, wie einstens Gott auf dem Berge Sinai, wie im Tempel? Ja wohl! Luther sagt es ausdrücklich, indem er fortfährt: „Wie Gott auf Sinai und im Tempel mitten in der Finsternis saß!" [1] Aber da saß Gott wirklich, wesenhaft.

Nachdem nun Luther unmittelbar vorher sich geäußert hat, daß Christus die Form sei, welche den Glauben wie die Farbe die Wand informiere,[2] so erwartet man den Schluß: „also ist Christus unsere formale Gerechtigkeit". Allerdings ein logisch gebildeter Kopf würde so schließen. Was schließt aber Luther? „Es ist also nicht die Liebe, sondern der Glaube unsere formale Gerechtigkeit!" [3] Logisches Denken ist eben bei Luther ausgeschlossen.

Was ist nun die Folge von all dem? Keine andere, als daß es nach Luther eine doppelte formale Gerechtigkeit in uns gibt: den Glauben, und er wird in dieser Eigenschaft als Qualität aufgefaßt; dann Christus; er wird dann Qualität, der Glaube hört auf sie zu sein. Außerdem gibt es eine Gerechtigkeit, jene Christi, außer uns, die uns nur zugerechnet wird und keine Gerechtigkeit in uns leidet! Und all das lehrt Luther nicht zu verschiedenen Zeiten, sondern in demselben Jahre, in demselben Buch, ja oft in einem Atemzuge!

Und einen solchen Unverstand nimmt man an statt der katholischen Lehre!

Die unsinnigste Annahme ist gewiß die zweite: Christus, der wahrhaft gegenwärtige als Form, als Qualität. Eine Person als Qualität aufgefaßt, um jene Person zur Form eines unbekannten X, des Luther'schen Glaubens zu machen! Ja wohl, eines unbekannten X; denn wir hörten bereits einen unverdächtigen Zeugen bekennen: „Was positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist (unter den protestantischen Theologen) immer noch Streit".[4] Aber warum? Weil eben ihr Vater es nicht gewußt und alle Begriffe verwirrt hat. Seinen Glauben bezeichnete er ganz richtig als Nebel (nebula cordis), und ebenso nebelhaft ist sein Christus. Kein Wunder, daß Luther endlich bekennen muß: „Wie Christus gegenwärtig ist, ist undenkbar, denn es ist Finsternis".[5]

[1] Ibid., I, 191: „ . . . sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum." Das Wort tenebra ist Lutherische Latinität.

[2] S. oben I[1] 615; I[2] 646.

[3] Nach den eben zitierten Worten: „Est ergo formalis nostra iustitia non caritas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis."

[4] S. oben I[1] 446; I[2] 469.

[5] In Gal., I, 191: „Quomodo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae."

d. Rechtfertigung im „Syſtem“ Luthers unmöglich.

Wie wir ſoeben geſehen haben, werden wir von Luther zugleich mit drei Gerechtigkeiten beſchert, mit zwei formalen und einer äußeren. Aber wäre doch wenigſtens eine von ihnen möglich! Wäre doch, wenn nicht eine dieſer drei, von denen jede einen Widerſpruch in ſich trägt, eine andere, die wahre, im Bereiche der Möglichkeit! Allein im „Syſteme“ Luthers müſſen wir auf jede Rechtfertigung verzichten. Gegen irgend eine formale Gerechtigkeit in uns iſt ja Luther ſelbſt, ſobald er ſich ſeines „Syſtems“ erinnert, was allerdings nicht immer geſchieht. Hörten wir ihn, der ſeines traurigen Innern wegen nur eine äußere zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti kennt, nicht wiederholt ausſprechen, daß wir nur zu Rechtfertigende, nicht Gerechtfertigte, nur in der Hoffnung Gerechte ſind, d. h. erſt nach dem Tode?[1] Wie iſt eine formale Gerechtigkeit in uns möglich, nachdem die Erbſünde nach ihm immerdar in uns als inhärierendes Böſe wie ein eingeborener Habitus exiſtiert?[2] Gerade dieſe Anſchauung hatte ihn zur Leugnung jeder formalen Gerechtigkeit und zur Annahme einer zugerechneten äußeren Gerechtigkeit geführt.[3] Die Sünde wird nie vollends nachgelaſſen.[4] Nimmt man nun Chriſtus als Form des Glaubens oder des Herzens, ſo wird er immer mittelbar oder unmittelbar Form eines durch und durch ſündhaften Subjektes!

Dieſes Subjekt beſitzt oder behält eine teufliſche Schwärze: „Wenn du einen Chriſtenmenſchen außer der Reinheit und Gerechtigkeit des Herrn Jeſu Chriſti, der uns mit derſelben ſchmückt und bekleidet, wie er an ſich ſelber iſt, anſehen willſt, ſei er auch noch ſo heilig: ſo wirſt du an ihm nicht bloß keine Reinheit finden, ſondern eine teufliſche Schwärze.“[5] Nun denke man ſich Chriſtus als Form eines ſolchen Subjektes, wie nach der Scholaſtik die Liebe Form des Glaubens iſt, und zwar im Sinne, wie Luther den genannten ſcholaſtiſchen Satz auffaßt, daß nämlich die Liebe eine Ergänzung des ohne ſie unvollſtändigen Glaubens iſt. Was ergibt ſich, wenn wir nicht bloß mit Worten, ſondern mit den ihnen unterliegenden Begriffen rechnen? Nichts Geringeres, als daß

---

[1] S. I[1] 412. 451. 454; 1[2] 473. 477 und Paragraph 4, Abſatz B.

[2] Disputationen Martin Luthers, ed. Drews, S. 46: „Peccatum originale est ingenitum et perpetuo haerens malum in nobis, faciens nos reos aeternae mortis, quod durat, donec hic vixerimus, et posset dici habitus ingenitus.“ S. I[1] 404 ff. 449. 453. 458; I[3] 472. 475.

[3] S. I[1] 476; 1[2] 498 f.

[4] Ebda. Dies ſpricht er übrigens oft aus.

[5] Opp. exeg. lat., XIX, 95.

Christus als Form und Qualität die teuflische Schwärze, das schwarze teuflische Herz ergänzt! Das heißt: dasselbe gelangt erst durch den Zutritt der Form, nämlich Jesu Christi, zur vollkommenen Schwärze!

Man wird mir allerdings einwenden, Luther habe dies unmöglich so verstanden. Gewiß nicht! Aber ein Mann, der sich anmaßt, über eine mehr als tausendjährige Vergangenheit den Stab zu brechen, sollte doch seine Theorien in einer Weise abwägen, daß sie gegen unerbittlich gezogene, unheilvolle Konsequenzen gesichert sind.

Luther hatte dies, wie sonst oft, so auch hier nicht getan. Er wollte die Katholiken belehren, daß es keiner Liebe in der Rechtfertigung bedürfe, daß der Glaube an Christus allein genüge. Um die Katholiken abzutrumpfen, äffte er, wie er es in anderen Fällen ebenfalls machte, in der Erörterung die scholastische Formel: fides caritate formata nach, indem er Christus statt caritas, zeitweilig auch cor für fides setzte, ohne zu beachten, daß infolge veränderter Begriffe das Resultat nur Unverstand sein könne.

Wenn die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, dieser Artikel der stehenden und fallenden Kirche, auf solchen Widersprüchen beruht, dann steht es schlecht um sie, sie ist ebenso ein Unding, wie Luthers Lehre vom Gegensatz des Glaubens zur Vernunft. Dies stimmt überhaupt völlig zu Luthers Lehre über die Rechtfertigung durch den Glauben. Wir haben schon wiederholt ausgesprochen, daß es ja nicht eine Rechtfertigung sei. Was wir ihn bis zum Überdruß behaupten hörten, wird er nicht müde, immer wieder zu wiederholen: „Die Sünde wird tatsächlich nicht weggenommen, sondern nur als weggenommen erachtet.“[1] Im gewöhnlichen Leben, unter der Herrschaft der

[1] Disputationen, S. 49: „Deo gratias, quod . . . peccatum, quod revera non tollitur, sublatum reputetur.“ Der Herausgeber Drews war so wenig lutherfest, daß er in den Text unter Verwerfung der obigen richtigen Lesart die falsche aufnahm: „peccatum, quod revera cum tollitur, sublatum non imputetur.“ Abgesehen davon, daß diese Variante im zweiten Teil sinnlos ist, beweist das Verfahren des Herausgebers immerhin, wie unverständig und sinnlos Luthers Lehre in diesem Punkte auch protestantischen Theologen erscheint. Geben sie aber diese Lehre auf, dann müssen sie auf Luthers ganzes System verzichten. Übrigens muß ich schon gestehen, daß Drews sich als schlechten Herausgeber erweist; er ist unglücklich in Herstellung der Texte. Nur noch einige Beispiele. A. a. O. bietet er im Text die Lesart: „et accipit Deus peccatum realiter.“ Was soll das heißen? Einen Sinn gibt nur die in die Anmerkung verwiesene Variante: „etiam incipit Deus peccatum realiter tollere“, nämlich „sic, ut non maneat peccatum“ etc. Unmittelbar darauf nimmt er die falsche Lesart: „quotidie iustificamur immerita remissione peccatorum“, statt „quotidie iustificamur concurrente remissione peccatorum“. S. 48 setzt er in den Text die schlechte Variante: „Alii habitus in anima vel in corpore sunt peccata“, statt „Alia pec-

geſunden Vernunft, heißt z. B. ein Zimmer vom Unrat reinigen: denſelben wegnehmen; es wäre gegen allen vernünftigen Sprachgebrauch, das Zimmer als rein und gereinigt anzuſehen, wenn die Magd den Schmutz darin gelaſſen oder nur angefangen hätte, einen kleinen Teil desſelben wegzunehmen.

In der Lutherſchen Theologie iſt es ganz anders; denn dort iſt das Geſetz des Widerſpruches aufgehoben. Das Wort des hl. Petrus, Gott reinige die Herzen durch den Glauben,[1] heißt nicht, der Unrat werde vom Herzen weggenommen, ſondern dieſes werde, obwohl den alten Unflat enthaltend, von Gott als rein angeſehen, und dieſes „als rein anſehen", was nach der geſunden Vernunft einen Widerſpruch enthält, heißt in der Lutherſchen Theologie Sündenvergebung.[2] Proteſtiert man mit der geſunden Vernunft gegen dieſe Erzeugniſſe einer krankhaften Vernunft, ſo antwortet Luther ſeinen Gegnern alsbald mit ſeinem Schlagwort: „Dieſe Menſchen hören nicht auf, mit ihren menſchlichen Hirngeſpinſten das Wort Gottes zu verfinſtern und zu verdecken."[3]

Doch gehen wir noch einen Schritt weiter. Der Glaube wird, wie wir von Luther hörten, in uns und ohne uns gewirkt. Als Werk Gottes muß der Glaube vollkommen ſein, denn die Werke Gottes ſind vollkommen.[4] Wir können ihn nicht unvollkommen machen, da, wollen wir in Luthers „Syſtem" logiſch denken, der Glaube in uns kein Subjekt findet. Zudem rechtfertigt der Lutherſche Glaube nicht als unſer

---

cata (gegenüber peccatum originale) sunt habitus in anima vel in corpore, sed per synecdochen." Doch genug mit Aufzählung einiger Verſtöße auf nur zwei Seiten; auf andere werde ich ſofort hinweiſen. Drews ſteht als Herausgeber nicht viel höher als Knaake und Buchwald, von denen ich I[1], 30 ff. und 37 ff. geſprochen habe.

[1] Apoſtelgeſch. 15, 9.

[2] In Disputationen, S. 50, erklärt Luther: „Fides purgat per remissionem peccatorem." In derſelben Disputation (S. 49) erklärt er: „Non enim igitur est ludus neque fallacia quod dicimus: fidi remitti peccata, et tamen (Drews „tantum"!) haerere in nobis, quia initialiter (Drews „mirabiliter"!) incepit illa novatio vitae." S. 50: „Incipit (Deus) realiter purgare; primum enim purificat imputative, deinde dat Spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur." Alſo iſt wenigſtens nach und nach in dieſem Leben eine Reinigung, eine Rechtfertigung möglich? Aber ſchon auf der Seite vorher nimmt uns Luther dieſe Hoffnung: „Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii, et tunc demum perfecte justificamur", d. h. wenn Luther und ſeine Anhänger in den Himmel eingehen!

[3] Disputationen S. 48: „Non cessant homines humanis inventis verbum Dei obruere."

[4] Deut. 32, 4: „Dei perfecta sunt opera."

Werk, sondern als Gottes Werk.[1] Ein vitaler Akt ist ausgeschlossen, dieser ist schon ein „opus nostrum“. Was hören wir aber nun trotzdem Luther aussprechen?

„Gott rechnet wegen Christus, an den ich zu glauben angefangen habe, den unvollkommenen Glauben zur vollkommenen Gerechtigkeit an.“[2] Was höre ich? Der unvollkommene Glaube? Und dieser wird sogar zur vollkommenen Gerechtigkeit wegen Christus, an den ich angefangen habe zu glauben, angerechnet! Alles Widersprüche im „Systeme“ Luthers. Der Glaube wird unvollkommen, nicht weil Gott, sondern weil ich glaube oder angefangen habe zu glauben. Aber da drängt sich wieder die im „Systeme“ Luthers ungelöste Frage auf: wie komme denn ich auf einmal dazu, zu glauben? Wenn Gott ferner meinen unvollkommenen Glauben zur vollkommenen Gerechtigkeit anrechnet, d. h. mich rechtfertigt, wie konnte Luther, wie wir soeben hörten, nur ein Jahr später (1536) behaupten, der Glaube rechtfertige nicht als unser Werk, sondern als Gottes Werk? Sollte man antworten, diese „Anrechnung“ komme von Gott, und daher rechtfertige der Glaube „als Gottes Werk“, so frage ich: warum läßt dies Luther um dieselbe Zeit nicht auch von der unvollkommenen Liebe gelten?[3]

Wie kann Luther ferner von der vollkommenen Gerechtigkeit sprechen, die ja nach ihm, wie wir ebenfalls wissen, in diesem Leben nicht möglich ist? Und was heißt das: zur vollkommenen Gerechtigkeit wegen Christus anrechnen? Wir erhalten hiemit wieder eine doppelte Gerechtigkeit; eine in uns, die andere außer uns, nämlich die Christi. Es wäre doch ein (bei Luther allerdings möglicher) Unsinn, zu sagen: der unvollkommene Glaube wird zur Gerechtigkeit Christi angerechnet. Nein! Luther will vielmehr behaupten: der unvollkommene Glaube wird zur formalen vollkommenen Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit Christi willen, an den ich angefangen habe zu glauben, d. h. der Glaube wird zur formalen, vollkommenen Gerechtigkeit;

[1] Opp. exeg. lat., III, 302: „fides iustificat, non tamquam opus nostrum, sed tamquam opus Dei.“

[2] „Justitia christiana est fiducia in filium Dei, seu fiducia cordis per Christum in Deum. Deinde addant hanc particulam tamquam differentiam: Quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum. Nam ista duo perficiunt justitiam christianam, scil. fides in corde, quae est donum divinitus datum et formaliter credit in Christum, deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum, in quem coepi credere.“ In Gal. I, 334.

[3] S. darüber nächsten Absatz.

die formale ist aber im „Systeme“ Luthers durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, welche allerdings an sich vollkommen, uns aber äußerlich ist, ausgeschlossen.

Indes, etwas Gutes bringen uns dennoch diese Auslassungen Luthers, sie bekunden nämlich, daß sich selbst ihm, dem Erfinder der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, die Überzeugung aufdrängte, beim Gerechtfertigten müsse man eine formale innere, nicht bloß eine äußere, ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi annehmen. Für diesen katholischen Gedanken legte er auch sonst unbewußt Zeugnis ab. Als man ihm einmal berichtete, jemand werde schwer versucht, weil er in sich nicht die formale Gerechtigkeit finde, ließ ihm Luther antworten: „er glaube gerne, daß er wünsche, formal gerecht zu sein, und daß er erfahren möchte, er sei heilig“; das wäre aber ein englisches Leben, welches nur in der anderen Welt zu erwarten sei. „Ich selbst“, fährt Luther weiter, „pflege mit mir zu zürnen, denn ich finde in mir Unreinigkeit. Aber was soll ich tun? Ich kann doch nicht die Natur ausziehen. Unterdessen sieht uns Christus um seines Blutes willen als gerecht an, und er erachtet als Gerechtigkeit, daß wir gerecht zu sein wünschen und unsere Unreinigkeit verabscheuen und das Wort lieben und bekennen.“[1]

In diesen Worten ist zugleich das uns bekannte Geständnis Luthers ausgedrückt, daß eine wahrhaft innere Gerechtigkeit und Heiligkeit dem Menschen gar nicht möglich sei. Wir wissen seit dem ersten Paragraphen dieses Abschnittes, wie er zu diesem Geständnis gekommen, und daß die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi nur eine Ausflucht war. Doch kehren wir zu Luthers Erörterungen über die Rechtfertigung zurück.

Wir hören aus seinem Mund über den rechtfertigenden Glauben noch weit auffallendere Äußerungen: „Der Glaube gibt Gott formell nicht genug.“ Was, nicht genug? Der Glaube, also vom vitalen Akt unsererseits abgesehen, ist doch ein Werk Gottes in uns und ohne uns! Luther fährt fort: „Der Glaube ist unvollkommen, ja kaum ein Funke des Glaubens ist in uns, welcher anfängt, Gott die Gottheit zu geben“.[2] Wie? Er stammt doch von Gott, er ist das Werk Gottes, er wird von Gott in uns und ohne uns gewirkt, und er gibt Gott kaum die Gottheit? Damit im Widerspruch, sagt Luther drei Seiten vorher, der Glaube vollende die Gottheit und sei deren Schöpfer

[1] Löfche, Analecta Lutherana et Melanthoniana, S. 95, n. 92.
[2] In Gal. I, 331.

in uns, denn ohne Glaube verliere Gott in uns seine Glorie,[1] d. h. der Glaube gebe Gott seine Ehre, der Gottheit ihr Recht!

„Wir haben nur die Erstlinge des Geistes empfangen, noch nicht den Zehnten. Und dann wird die Vernunft in diesem Leben (leider!) nicht ganz getötet!"[2] Wir kennen bereits diesen herrlichen Satz. Das unvernünftige Tier wäre das geeignetste Subjekt für die Aufnahme des Glaubens, weil es eben kein Subjekt sein kann; der Glaube Luthers würde auch so von seiner Vollkommenheit nichts verlieren! Zudem brächte das unvernünftige Tier noch einen anderen Vorteil, dasselbe bedürfte keiner Rechtfertigung. Warum? Luther sagt es uns. Nachdem er in seinen letzten Lebensjahren die Sau als Typus des seligen Lebens dargestellt,[3] schreibt er am Schlusse: „Die Sau hat von dem Apfel nicht gegessen, welcher uns elende Menschen im Paradiese Unterschied des Guten und Bösen gelehrt hat."[4] Die Sau fiel nicht und blieb unverdorben; der Unterschied zwischen ihr und dem Lutherschen Vollmenschen fällt also zu ihren Gunsten aus!

Es wäre ein Wunder, wenn Luther bei dieser Gelegenheit die Begierlichkeit aus dem Spiele ließe, die doch nach unserer Forschung für seine Theologie den Ausgangs- und Mittelpunkt gebildet hat. In der Tat führt er als Beweis dafür, daß die Vernunft in diesem Leben nicht ganz getötet wird, an: „weil in uns noch die überbleibende Begierlichkeit, Zorn, Ungeduld und andere Früchte des Fleisches und des Unglaubens sind".[5]

Was schließt Luther aus all dem? Daß die Gerechtigkeit zwar durch den Glauben beginne, seiner Schwäche wegen aber die Gerechtigkeit nicht vollendet werde ohne Imputation Gottes, was erst am Tage Christi geschehe, nämlich nach dem Tode. Also ohne Imputation Gottes kämen wir mit dem schwachen Glauben wenigstens

---

[1] Ibid., p. 328: „Fides consummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam". S. Gottschick in Zeitschr. f. Kirchengesch., XXIV, 36, der aber blindlings unterschreibt, was Luther entstellend über Verdienst und Werk der Katholiken sagt. Wir hören auch bei dieser Gelegenheit, daß der Glaube sich bewußt sei! O du arme Philosophie!

[2] In Gal. I, 331.

[3] S. unten Paragraph 6, Absatz A.

[4] Erl. 32, 261, zum J. 1543.

[5] In Gal. I, 331 f.: „Fides est quidem justitia formalis, et tamen non est satis, quia post fidem haerent adhuc reliquiae peccati in carne . . . Fides non dat Deo formaliter satis, quia est imperfecta, imo vix scintilla fidei est in nobis, quae

während des Lebens aus; nach dem Tode hört der Glaube auf. Wozu alſo die Imputation Gottes in dieſem Leben? Faſt jeder Satz, den Luther ausſpricht, birgt entweder in ſich einen Widerſpruch oder einen mit ſeiner ſonſtigen Lehre. Wie er auf dem ſittlichen Gebiete ſagte: Ärgernis hin, Ärgernis her,[1] ſo auf dem dogmatiſchen: Widerſpruch hin, Widerſpruch her. Er machte ſich ſogar über jene luſtig, welche ihm ſeine Widerſprüche vorhielten, und ſchimpft ſie Eſel![2] Eines ſeiner ſtärkſten Argumente!

Vergegenwärtigt man ſich, wie Luther meiſt zu ſeinen Aufſtellungen kam, ſo wundert man ſich nicht mehr über ſeine Widerſprüche. Es genügte nicht ſelten ein augenblicklicher Ingrimm dieſes Mannes, dieſes „auserwählten Rüſtzeugs Gottes", um ihn zu einer der kirchlichen Lehre widerſprechenden Behauptung zu treiben. So z. B. hatte Luther noch 1518—1520 den Satz: „Der Zunder der Erbſünde hindert, obwohl ſonſt keine wirkliche Sünde vorliegt, den Eingang ins Himmelreich",[3] als bloße Meinung, keineswegs als gewiß hingeſtellt. Und in der Tat ſagt er noch anfangs November 1520 in bezug auf dieſen nunmehr

---

incipit Deo tribuere diuinitatem. Primitias Spiritus accepimus, nondum decimas. Deinde ratio tota non occiditur in hac vita, quod hinc apparet, quia in nobis reliqua est adhuc concupiscentia, ira, impatientia et alii fructus carnis ac infidelitatis. **Item perfectiores etiam sancti non habent plenum et perpetuum gaudium** in Deo, sed varie affecti sunt, jam tristes, jam laeti, ut de prophetis, et apostolis scriptura testatur; sed talia errata non imputantur eis propter fidem in Christum, alioqui nemo salvus fieret. Concludimus ergo ex his verbis: ‚et imputatum est illi ad justitiam', justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus, sed quia fides infirma est, eam non perfici sine imputatione Dei. Quare fides iustitiam incipit, imputatio perficit usque ad diem Christi." Und ebendaſelbſt: „Sacrificium illud fidei coepit in Abraham, sed in morte tandem consummatur; ideoque necesse est accedere alteram partem justitiae, quae eam perficit, scilicet imputationem divinam."

[1] S. I[1] 6, I[2] 6.

[2] So am 27. Juli 1530 an Melanchthon: „Quod adversarii colligunt contradictiones ex meis libris, etiam faciunt pro gloria sapientiae suae ostendenda. Quomodo isti asini contradictiones nostrae doctrinae judicent, qui neutram partem contradictoriorum intelligunt? Quid enim nostra doctrina aliud esse potest in oculis impiorum, quam mera contradictoria, cum simul exigat et damnet opera, simul tollat et restituat ritus, simul magistratum colat et arguat, simul peccatum asserat et neget? Sed quid aquas in mare?" Enders, VIII, 137. Ganz richtig!

[3] Weim. I, 572: „ . . . Haec omnia ita loquuntur, quasi non sint peccata nisi actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moretur ingressum regni, cum, nisi ipse sanetur, impossibile sit intrare coelum, etiamsi nullum assit actuale."

vom Papſte verworfenen Satz, er habe darüber bisher nichts definiert; er ſei auch jetzt noch nicht in Gewißheit darüber, was mit einer ſolchen Seele geſchehe; er halte den Artikel auch jetzt noch für „probabiliter verum“.[1] Doch noch in demſelben Monat ſtellt er den Satz ſchon als ſelbſtverſtändlich hin;[2] und als ſich vor Abſchluß des Jahres 1520 ſein Ingrimm gegen die Kirche immer mehr geſteigert hatte, da ſchrieb er bezüglich desſelben Satzes die ſeiner würdigen Worte: „Nun iſt dieſer Artikel bisher von mir noch nie anders gehalten worden, denn als ein Wahn und Gutdünken, nicht für eine beſtändige gewiſſe Wahrheit zur Lehre, ſo daß keine Not geweſen iſt, ihn zu verdammen. Aber weil mein Widerpart (der Papſt) nichts gegen ihn aufbringen kann als das alleinige Wort: ‚er gefällt uns nicht‘, und mir nichts daran gelegen iſt, was ihm gefällt oder nicht gefällt, dazu ich mich in der Zwiſchenzeit beſſer bedacht habe (?), (deshalb) ſetze ich ihn als eine beſtändige Lehre der Wahrheit, bekenne ihn und will ihn auch erhalten. Trotz ſei ihnen geboten, daß ſie ihn mit Schrift und Vernunft umſtoßen.“[3]

Von dieſem Standpunkt aus, auf grund ſeines Trotzes gegen die Kirche, hat Luther viele Behauptungen aufgeſtellt, ſo daß er als Glaubensartikel ausſprach, was ihm kurz vorher als Meinung galt. So entſtanden auch ſeine Ausſprüche über Chriſtus als Form des Glaubens,[4] als Qualität, als Form des Herzens wie die Farbe an der Wand, obwohl er viel öfter leugnet, daß Glaube und Gerechtigkeit auch nur eine Qualität ſeien. Was für ein ens positivum aber der Glaube dann ſei, darauf antwortete er nie, und wenn er irgendwie den Verſuch machte, etwas zu ſagen, ſo war es im Widerſpruche mit ſeinen ſonſtigen Ausſagen. Man wird in einem fort aus einer Aufſtellung (die proteſtantiſchen Theologen nennen es „Gedankenkreis“) in eine ihr entgegengeſetzte hineingeworfen.

---

[1] Adversus execrabilem antichristi bullam, Weim. VI, 609: „De hac quidem re nihil hactenus definivi, sed copiose satis et probabiliter disputavi, nec hodie certus sum, quid cum tali anima agatur“ etc.

[2] Ebdſ., S. 623, in der deutſchen Bearbeitung: „Die vorgenannte noch bleibende Sünde nach der Taufe . . . muß auch rein aus- und erſtorben ſein, ehe wir gegen Himmel kommen: denn es muß alles ausgefegt werden, was uns angeboren iſt von Adam. Aber meine Bulliſten ſagen: nein! vermeſſen ſich in den Himmel zu kommen mit dem böſen Zunder und alten Adam, daß ſie ja auch etwas Unflates im Himmel haben, davon ſie ſtinken mögen. Darum muß ich verdammt ſein“, d. h. vom Papſt verurteilt.

[3] Weim. VII, 110; 344.

[4] Oder ſeit 1520 über die Art der Gegenwart Chriſti im Sakrament.

Kein Wunder also, daß der schon im Jahre 1520 zu Luther abgefallene, gewiß gelehrte Brenz noch im Jahre 1531 darüber, was der rechtfertigende Glaube im „Systeme" Luthers sei, im Unklaren war,[1] obwohl man seit 1520 kein Wort öfters gehört hatte als „Glaube". Wie Brenz, so erging es vielen anderen seiner Kollegen, vom Volke gar nicht zu sprechen. Melanchthon machte im Jahre 1530 in Augsburg hierin seine Erfahrungen.[2] Welche Metamorphosen machten aber nicht er selbst und Luther diesbezüglich durch? Der Begriff des Glaubens war bei ihnen immer in Fluß; eben deshalb brachten es auch ihre Anhänger nie zu einem festen Begriff. Wir können dies erst am Schlusse des Paragraphen, wenn wir von fiducia und Heilsgewißheit sprechen, vollends verstehen.

E. Luthers Polemik gegen den durch die Liebe gestalteten Glauben.

a) Die Liebe als Form der Tugenden und des Glaubens nach Schrift und Tradition.

Es wäre wohl kaum nötig, noch seine Zeit zu verlieren mit einer Erörterung über diese Polemik. Glaube ist nach Luther doch nur ein Wort, dem man je nach Bedürfnis verschiedene Begriffe unterlegen darf, ja soll und muß. Es ist deshalb einerlei, ob man dieses Wort mit Liebe gestaltet annimmt oder nicht. Was ist auch die Liebe im „Systeme" Luthers? Noch weniger als sein Glaube mit seiner wächsernen Nase, die man nach Belieben drehen kann.

Und doch legt er seinem Glauben Wirkungen bei, die in das Reich der Liebe gehören, und von der hl. Schrift und Tradition ihr zugeschrieben werden. So, wenn er an den Glauben, statt an die Liebe, das gegenseitige Ineinanderwohnen Gottes und der Seele, das Verhältnis Christi zur Seele als das des Bräutigams zur Braut knüpft.[3] Schon der Begriff der Gerechtigkeit, als des durch den Glauben ergriffenen und im Herzen wohnenden Christus,[4] überschreitet das Gebiet des Glaubens, und geht in das Gebiet der Liebe über. Luther ist viel zu wenig philosophisch und theologisch gebildet, als daß er hierin klare Einsicht hätte besitzen können. Zudem mußte er, wie wir sehen werden, die Liebe ausschließen; um aber den Vorwürfen der Gegner die Spitze abzubrechen, stattete er seinen Glauben mit Eigenschaften aus, die ihn

---

[1] S. Corp. Ref., II, 501 f., nº 935.
[2] Ibid., III, 344.
[3] In Gal., II. 202.
[4] Ibid., I, 192.

ebenso wirksam erscheinen ließen, wie der von den Christen, d. h. den Katholiken, gepriesene Glaube vereint mit der Liebe. Es waren nur Worte. Aber schlau genug berief er sich seinem Publikum gegenüber auf die Erfahrung, die ja niemand kontrollieren konnte.

Der Glaube ist ihm nicht bloß zum Heile notwendig, so daß wir, wie die Kirche lehrt, ohne ihn Gott nicht gefallen können, sondern er gehört als Gerechtigkeit nach ihm auch zum Wesen des Heiles. Luther war gezwungen zu behaupten, der bloße Glaube ohne die Liebe sei das hochzeitliche Kleid (Matth. 22, 11. 12), mit welchem man in die himmlische Hochzeit eingehe.[1] Es ist ja nicht das erstemal, daß er infolge seiner Prämissen zu einer völlig kopflosen Behauptung gedrängt wird.

Wenn der Glaube im Sinne Luthers die christliche Gerechtigkeit, wenn er das hochzeitliche Kleid ist, mit dem man zur ewigen Hochzeit eingeht, dann kommt man ohne Gerechtigkeit in den Himmel, denn der Glaube hört dort auf, wie der Apostel sagt.[2] Unsere Gerechtigkeit, das hochzeitliche Kleid, kann nur in etwas bestehen, was hienieden bereits anfängt, aber niemals mehr aufhört,[3] und bloß vollkommen wird: das ist weder der Glaube, noch die Hoffnung, es ist allein die Liebe. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube das hochzeitliche Kleid ist, müßte man dasselbe ablegen, sobald man mit demselben erscheinen soll, d. h. zur Hochzeit eingeht. Unsere Gerechtigkeit kann nur in demjenigen bestehen, was den Inhalt unseres Lebensideals ausmacht, und das ist, wie ich im zweiten Abschnitte nachgewiesen,[4] die Liebe Gottes über alles und des Nächsten wie sich selbst, die im Himmel ihre Vollendung erreicht, wo Gott alles in allem ist.

Um wie viel vernünftiger lautet die katholische Tradition bis Luther, welche in der Liebe das hochzeitliche Kleid entdeckt? Taufe und

[1] S. z. B. in der Randgloſſe zu Matth. 22, 11 (Erl. 64, 195); dann Erl. 61, 136 f., besonders aber in den Conciunculae quaedam D. M. L. amico cuidam praescriptae 1537, in Opp. var. arg., VII, 431 f.: „Quaestio est de veste nuptiali, quid sit. Nos dicimus esse indumentum Christi, de quo Paulus: ‚quotquot baptizati estis, Christum induistis‘, i. e. fides est haec vestis, qua induimus iusticiam Christi coram Deo. Alii dicunt, esse charitatem, non fidem. Hos sinimus ambulare suo sensu, et dicimus: ‚si possunt hanc vestem (charitatem) afferre, bene concordabimus nos. Sed ipsi nesciunt, hoc esse impossibile; ideo nunquam afferent. In nuptiis enim oportet vestem sponsi afferre, non propriam et communem vestem. Wir müſſen in ſeiner Farbe erſcheinen. Justitia Christi nos ornat, non nostra opera.“

[2] 1. Kor. 13, 10—13.

[3] 1. Kor. 13, 8.

[4] S. I[1] 141 ff., 143 ff.; I[2] 133 ff., 138 ff.

Glaube ſind ihr die unumgängliche Vorbedingung, um zum Heile, zur Hochzeit zu gelangen; zu dieſer ſelbſt tritt man jedoch nur ein mit der Liebe, die auch das Kleid Chriſti war.[1] Darum ſagt der hl. Auguſtin (über die Worte des Apoſtels: Größer als Glaube und Hoffnung iſt die Liebe): „wenn jemand in die Ewigkeit kommt, wird die Liebe, obwohl vermehrter, gewiſſer und ſicherer, bleiben, während Glaube und Hoffnung aufhören".[2] Dem Glauben und der Hoffnung folgt die Sache ſelbſt, die geglaubt und gehofft wurde; die Liebe aber, welche größer als jene beide iſt, wird nicht weggenommen, ſondern vermehrt und erfüllt, nachdem geſchaut wird, was ſie glaubte, und erlangt iſt, was ſie hoffte.[3] Um wie viel vernünftiger als Luther lehrt der hl. Thomas, daß der Glaube gleichſam der erſte Teil der Gerechtigkeit iſt, weil nämlich in der Rechtfertigung die erſte Bewegung des Geiſtes zu Gott hin durch den Glauben iſt![4] Der Glaube iſt der Anfang alles deſſen, was vom Heil iſt und zum Heil führt, die Grundlage und die Wurzel alles vollkommenen, alles übernatürlichen Guten.[5]

Wann aber ſoll denn die Liebe hienieden beginnen? Mit dem Glauben, der uns zur Gerechtigkeit führt? Alſo in der Rechtfertigung? So meint der hl. Auguſtin; denn wenn gleich, wie er ſagt, ohne den geſunden Glauben es keine Gerechtigkeit gibt, ſo iſt hinwiederum dieſe **nicht möglich ohne die Liebe.[6] Ja die Liebe iſt geradezu die Gerechtigkeit: „die angefangene Liebe iſt die angefangene Gerechtigkeit; die fortgeſchrittene und große Liebe iſt die fortgeſchrittene und große Gerechtig-**

[1] S. Gregor der Große, Homil. 38 in Evangel.. 4 n. 9: „Cum nuptiali veste non intrat, qui in sancta ecclesia assistens fidem habet, sed caritatem non habet. Recte enim caritas nuptialis vestis vocatur, quia hanc in se conditor noster habuit, dum ad sociandae sibi ecclesiae nuptias venit" etc.

[2] De doctrina christ., I, c. 39, n. 43: „Cum quisque ad aeterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctior et certior permanebit."

[3] De perfectione iustitiae hominis, n. 19.

[4] In Rom., c. 3, lect. 3: „In ipsa iustificatione . . . primus motus mentis in Deum est per fidem . . . Unde et ipsa fides quasi prima pars iustitiae est nobis a Deo." Ebenſo Matthäus von Aquaſparta: „fides est pars iustitiae" (Quaestiones disputatae, p. 81, und p. 105): „Fides enim, certum est. non est de salutis sive beatitudinis essentia, nam in patria evacuatur; sed necessaria est ad salutem, quia sine ipsa ad salutem perveniri non potest per viam meriti."

[5] S. die Belege bei Weiß, Apologie des Chriſtentums, III, 1 (3. Aufl.) S. 265, Anm. 1, und H. Lämmer, Die vortridentiniſch-kathol. Theologie (1858), S. 138 f., 151 ff.

[6] De serm. Dom. in monte, I, n. 13: „Ubi sana fides non est, non potest esse iustitia, quia iustus ex fide vivit . . . Similiter ubi caritas non est, non potest esse iustitia."

keit; die vollkommene Liebe ist die vollkommene Gerechtigkeit."[1] Wer nicht die Liebe hat, „sage ja nicht, daß er aus Gott geboren sei".[2] Wann wird man aber aus Gott geboren? Wann tritt die Wiedergeburt ein? In der Rechtfertigung. Darum ist der Glaube nur der Anfang der Gerechtigkeit; das Wesen, der Inbegriff und Schlußstein der letzteren ist die Liebe.

Daraus folgt, daß „die Söhne Gottes von den Söhnen des Teufels nur durch die Liebe unterschieden werden".[3] Hat nicht der göttliche Heiland selbst gesagt: „Wenn jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen"?[4] Das spezielle Innewohnen Gottes, das uns in der Rechtfertigung zu teil wird, wird also durch die Liebe, nicht durch den Glauben allein bewirkt. Dasselbe drückt der hl. Johannes ein anderesmal mit den Worten aus: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm".[5]

Der von Luther über alle Scholastiker erhobene Tauler bewegt sich naturgemäß in keinem anderen Gedankenkreis, als in dem hier von der hl. Schrift und dem hl. Augustin bezeichneten.[6]

[1] Mit dieser Erörterung schließt der hl. Augustin seine Schrift De natura et gratia contra Pelagium (c. 70, n. 84): „Caritas ergo inchoata inchoata justitia est" usw. S. dazu Lämmer, S. 147 ff.

[2] In ep. Joh., tr. 5, n. 6.

[3] Ibid., n. 7: „non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate." Ähnlich De Trin., l. 15, c. 18, n. 33. S. weiter unten.

[4] Joh. 14, 23. Diesen Text hörte Luther alle Jahre am Gründonnerstag Nachmittag (In Mandato) nach der Fußwaschung vorlesen. S. Ordinarium für Luthers Orden (Venetiis 1508), c. 28.

[5] 1. Joh. 4, 16. Diese Worte bilden das Kapitel zur Terz an allen Sonntagen des Kirchenjahres (ausgenommen in der Fastenzeit und an den Feiertagen mit ihren Oktaven und Zeiten); Luther las sie also so oft während des Jahres in seinem Brevier, fol. 215 b.

[6] Predigt am 22. Sonntag nach Pfingsten, korrigiert nach der verbrannten Straßburgerhs. (Frankf. Ausg. II, 292): „Das edelste und das wonniglichste davon man sprechen mag, das ist Minne; man kann nichts Nützeres lehren. Gott heischet nicht große Vernunft, noch tiefe Sinne, noch große Übung, obwohl man gute Übung niemals unterlassen soll; doch allen Übungen gibt Minne ihre Würdigkeit. Gott heischet allein Minne, denn sie ist ein Band der Vollkommenheit nach St. Paulus Lehre. Große Vernunft und Behendigkeit ist gemein den Heiden, den Juden; große Werke sind gemein den Gerechten und Ungerechten; die Minne ist allein teilend den Falschen von dem Guten; denn Gott ist die Minne, und die in der Minne wohnen, die wohnen in Gott und Gott wohnt in ihnen. Und darum vor allen Künsten lernet die wahre Minne; denn uns Gott unsprechlich zuvor geminnt hat, so minnen wir ihn doch wieder, als St. Augustinus sprach."

Letzterer erläutert ſeine oben zitierten Ausſprüche, indem er ſchreibt: „Nur die Gabe der Liebe trennt die Söhne des ewigen Reiches von den Söhnen der ewigen Verdammnis; es werden zwar auch andere Gaben durch den hl. Geiſt gegeben: aber ohne die Liebe nützen ſie nichts. Sollte alſo der hl. Geiſt einem nicht ſo viel mitteilen, daß er ihn zu einem Liebhaber Gottes und des Nächſten macht, ſo wird er nicht von der linken auf die rechte Seite verſetzt."[1] Wann werden wir aber von der linken auf die rechte Seite verſetzt? Wann werden wir Söhne des ewigen Reiches und hören auf, Söhne des ewigen Verderbens zu ſein? In der Rechtfertigung. Darum nützt auch der Glaube allein nichts.

„Der Glaube kann zwar ohne die Liebe ſein; aber er kann ohne ſie nichts nützen."[2] „Nur die Liebe führt zu Gott; ohne ſie führt keine andere Gabe zu Gott."[3] „Es iſt eine große Sache um den Glauben; aber er nützt nichts, wenn er nicht die Liebe hat"; „nicht einmal die Taufe nützt etwas ohne die Liebe."[4] „Wer die Liebe nicht hat, der leugnet, daß Chriſtus Fleiſch geworden; denn deſſentwegen iſt er aus Liebe gekommen."[5] Kein Wunder! Denn man kann ohne die Liebe nicht einmal an Gott (in Deum) glauben; „an ihn glauben heißt ja ihn glaubend lieben, glaubend zu ihm hingehen und ſeinen Gliedern eingereiht werden."[6] „An Chriſtus glauben heißt geradezu ihn lieben."[7] Die Liebe gibt eben allen Tugenden ihre Richtung auf

---

[1] De Trinit., l. 15, c. 18, n. 33: „Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera; sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram."

[2] Ibid.: „Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse."

[3] Ibid.: „ . . . sine caritate quodlibet aliud donum non perducit ad Deum."

[4] Enarr. in Joh. Evang., tr. 6, n. 21: „Magna est fides; sed nihil prodest, si non habeat caritatem" (das iſt, was die Scholaſtiker fides caritate formata nannten, worüber alsbald); n. 14: „Baptismus sine caritate nihil tibi prodest." Vgl. dazu De baptismo cont. Donat., I, c. 9; III, c 16.

[5] In ep. Joh., tr. 6, n. 13: „Caritas illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse."

[6] Enarr. in Joh. Evang., tr. 29, n. 6.

[7] Enarr. in Ps. 130, n. 1: „Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum; non quomodo daemones credebant, sed non diligebant. Et ideo quamvis crederent, dicebant: Quid nobis et tibi est, fili Dei? Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus diligentes eum, et non dicamus: quid

Gott, die Verbindung mit Gott als ihrem Ziele, denn sie ist das Band der Vollkommenheit.[1]

Dem hl. Augustin zufolge, dessen „größter Sohn" nach Seebergs Wort Luther gewesen sein soll, rechtfertigt also der Glaube allein, ohne die Liebe, nicht, und Augustin spricht diese seine Lehre in völliger Übereinstimmung mit der hl. Schrift aus, so daß diese gleichmäßig wie er gegen Luther zeugt.

Wir haben letzteren erörtern hören, daß die Erkenntnis Gottes unsere Gerechtigkeit sei. Allein der hl. Johannes schreibt: „Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe".[2] Die Gerechtigkeit, selbst im Sinne Luthers genommen, ist also nicht möglich ohne die Liebe. Ja noch mehr. Nach demselben Apostel bleibt im Tode, wer nicht liebt.[3] Wäre also in der Rechtfertigung der Glaube ohne die Liebe, so wäre jener, welcher bereits gerechtfertigt ist, noch im Tode, und derselbe Apostel hätte Unrecht gehabt, zu sagen, daß alle, die an Christus glauben, das ewige Leben haben.[4] Ohne die Liebe ist also der Glaube ein toter Glaube, mit dem man Christus nicht ergreifen kann. Mit diesem toten Glauben bleibt man zugleich in der Finsternis,[5] obwohl man durch den Glauben an Christus nicht in der Finsternis sein soll.[6]

In der Rechtfertigung können also Glaube und Liebe nicht geschieden sein; der hl. Geist, der uns in der Taufe den Habitus des Glaubens eingießt, macht auch den Glauben durch die Liebe lebendig. Denn wenn Keiner, der an Christus glaubt, im Tode und in der Finsternis ist, dagegen jeder, der die Liebe nicht hat, im Tode und in der

---

nobis et tibi est? sed dicamus potius: ad te pertinemus, tu nos redemisti." Auch De Trinit., VIII, n. 8, spricht er vom credendo diligere."

[1] Col. 3, 14.

[2] 1. Joh. 4, 8.

[3] 1. Joh. 3, 14: „Wir sind aus dem Tode ins Leben versetzt, weil wir einander lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode." Dies gilt von der Gottes- und Nächstenliebe, denn (4, 20) „wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?" Die Liebe Gottes ist der Grund der Nächstenliebe; letztere ist nur eine Folge. S. dazu die schöne Erklärung Augustins in ep. ad Gal., c. 5, n. 45.

[4] Joh. 3, 16.

[5] 1. Joh. 2, 10. 11: „Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte . . . Wer einen Bruder haßt, der ist in Finsternis."

[6] Joh. 12, 36: „Glaubet an das Licht, dieweil ihr es habet, auf daß ihr Kinder des Lichtes seid", und (35) „nicht in Finsternis wandelt".

Finsternis bleibt, so können in der Rechtfertigung Glaube und Liebe nicht geschieden sein."[1]

Keine andere Lehre trug der Apostel Paulus vor. Nach ihm ist jeglicher Glaube, der Wunderglaube und der rechtfertigende, ohne die Liebe wertlos; und darum ist diese größer als Glaube und Hoffnung.[2] Der Glaube ist nach ihm ohne die Liebe unwirksam, und gilt nichts vor Gott.[3] Er kann also ohne die Liebe nicht eine Gerechtigkeit bewirken, die vor Gott gilt. Die Liebe ist „der vortrefflichere, köstlichere Weg,"[4] weil eben alles andere außerhalb dieses Weges keinen Wert hat. Darum verlangt der Apostel nicht bloß, daß man im Glauben gegründet und fest sei,[5] sondern daß man auch durch die Liebe eingewurzelt und gegründet werde.[6] Kein Wunder, wenn er die Mahnung erteilt: „Über alles aber habet die Liebe, denn sie ist das Band der Vollkommenheit."[7]

Die hl. Schrift steht so stark für den durch die Liebe wirksamen Glauben ein, daß selbst Ritschl gestehen muß: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, daß der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei."[8] Daß die Liebe das Wesen des Glaubens ausmache, sagen die katholischen Theologen nicht, sondern daß der Glaube mit der Liebe gepaart sein müsse. Ritschl hätte ferner nicht den Bedingungssatz geschrieben, wäre er sich je über das katholische Lebensideal ebenso klar gewesen, wie er, was wir bereits wissen,[9] es nicht war.

Die hl. Schrift und die gesunde Vernunft stehen so stark für den durch die Liebe wirksamen Glauben ein, daß sich Luther in seiner besseren Zeit dieser Erkenntnis nicht verschließen konnte. Auch noch in seinem Kommentar zum Römerbrief läßt er den hl. Geist mit seiner Liebe nach

---

[1] S. dazu J. Pistorius, Drey hundert Theses von der Justifikation oder Gerechtmachung vor Gott. 1592. S. die Thesen 34—36.

[2] 1. Kor. 13, 3. 13.

[3] Gal. 5, 6. Zu dem vorhergehenden s. B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (1897), besonders S. 49 ff. Zur Stelle Gal. 5, 6 s. weiter unten.

[4] 1. Kor. 12, 31.

[5] Kol. 1, 23.

[6] Epheſ. 3, 17.

[7] Kol. 3, 14.

[8] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III (1889), 102. Von mir unterstrichen. Dazu Bartmann, S. 53 f.

[9] S. oben I[1] 188 f.; I[2] 204 f.

der Schriftlehre in den Seelen der Einzelnen wirken. Er ſchreibt daſelbſt der Liebe noch vieles zu, gibt ihr einen großen Spielraum und hält ſie für notwendig, um ein gottgefälliges Werk zu verrichten, was er auch noch ſpäter ausſpricht.[1] Wurde er doch fortwährend durch die Kirche ſelbſt daran erinnert, beſonders durch ihr Gebetbuch für die Prieſter, in welchem er das Jahr hindurch die apoſtoliſche Lehre las und dieſe zugleich in den Gebeten und Hymnen dargelegt fand.[2]

Nichtsdeſtoweniger griff Luther ſchon in ſeinem Kommentar zum Römerbrief die Scholaſtiker an wegen ihrer „dunklen und völlig unverſtändlichen" Lehre, „kein Pflichtakt habe Wert, wenn er nicht durch die Liebe formiert ſei. Dieſes verdammte Wort ‚formiert!', welches zur Annahme zwingt, als ſei die Seele vor und nach der Liebe dieſelbe, und

---

[1] In ſeinen Gloſſen zu den Sentenzen ſagt er noch (Weim. IX, 90): „Charitas facit totam personam gratam, omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes." Im Römerbrief, fol. 163: „Charitas sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem propriae iustitiae." Fol. 193: daß man nur Gott ſuche, „sola fides in charitate facit." Fol. 193^{b}: „Nisi fides illucescat et charitas liberat, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur", uſw. In den praktiſchen Schriften derſelben Zeit, 1515 und beſonders 1516, d. i. in den Predigten, ſpricht Luther wiederholt von der Liebe, und Weim. I, 115, ſagt er: „Gratia infundit amorem, quo fit fidentior", was allerdings höchſt undogmatiſch ausgedrückt iſt. Über Furcht und Liebe ebdſ., 115 f.; über Liebe und Gnade, in den Theſen vom J. 1517 (ebdſ. S. 227 f.). Ja, noch 1519, (Weim. II, 578): „Theologos istos recte quidem dicere, qui nullum opus sine charitate bonum esse asserunt." Vgl. noch p. 566, 567. In der Praxis hat er allerdings von der Liebe nie etwas verſpürt; ſchon deshalb hat er ſie dann ſpäter in der Theorie aufgegeben, obwohl er hierin, wie anderwärts, doch wieder zu Zeiten in die katholiſche Lehre zurückfällt.

[2] Ich zitiere Kürze halber nur zwei Strophen; die erſte findet ſich im Hymnus am Montag der Ferial-Laudes im Brevier der Auguſtiner, fol. 224^{b}:

Christusque nobis sit cibus,
Potusque noster sit fides,
Leti bibamus sobriam
Ebrietatem Spiritus.

In der nächſtfolgenden Strophe, die im Hymnus am Freitag der Ferial-Laudes ſteht (Brevier, fol. 251), wird der Glaube als die Wurzel, das Fundament, die Hoffnung als die Folge, die Liebe aber, nach den Worten des Apoſtels, als größer denn die beiden anderen Tugenden geprieſen:

Quaesita iam primum fides
Radicet altis sensibus,
Secundo spes congaudeat,
Quo maior extat caritas.

ſie werde gleichſam durch die hinzutretende Form in Wirklichkeit tätig, während doch notwendig iſt, daß ſie, ehe ſie die Liebe anziehe und wirke, ganz getötet und eine andere werde."[1]

Luther hat mit dieſem Vorwurfe wieder ſeine Halbwiſſerei in der Scholaſtik erwieſen. Dieſe „verfluchte" Halbwiſſerei! Denn nur dieſe iſt ſchuld daran, daß er ſich über das „verfluchte" Wort „formiert" ärgert. Er glaubte, nach den Scholaſtikern werde die Liebe Form von etwas genannt, wie im Phyſiſchen die Seele Form des Körpers genannt wird. Daß dies eine völlig falſche Auffaſſung iſt,[2] wird ſich ſofort gelegenheitlich von Luthers Gepolter gegen die fides caritate formata ergeben. Sehen wir vorerſt die andere Behauptung an, daß die Seele ganz getötet werden müſſe, ehe ſie die Liebe empfange.

Es iſt dieſelbe unverſtändige Behauptung, welche er, wie wir wiſſen, hinſichtlich der Paſſivität gegenüber dem Empfange des Glaubens und der Gerechtigkeit aufſtellt, wonach jeder vitale Akt unſererſeits ausgeſchloſſen wird. Es iſt dieſelbe unſinnige Vorausſetzung, wonach der Wille tot ſein, die Vernunft getötet werden ſolle; hier iſt es die Seele. Ob der geſunde Menſchenverſtand dagegen iſt, konnte denjenigen nicht kümmern, der denſelben aus ſeiner Theologie verbannt hat. Daß aber die Seele nach katholiſcher Auffaſſung vor der Liebe eine andere iſt als nach der Liebe, hätte Luther, dieſer angeblich „ſcholaſtiſch gründlich gebildete" Theologe, aus der Scholaſtik wiſſen ſollen, wonach die Kräfte oder Vermögen in der Rechtfertigung eine andere Richtung erhalten, und die Seele ſelbſt durch die Gnade und Liebe aus dem Stande der Feindſchaft Gottes und der Sünde in den der Freundſchaft Gottes gelangt.[3]

---

[1] Römerbrief, fol. 182: „Hoc est, quod scholastici doctores obscurissime planeque non intelligibiliter dicunt, nullum actum praecepti, nisi formatum charitate, valere. Maledictum vocabulum illud ‚formatum', quod cogit intelligere, animam esse velut eandem post et ante charitatem, ac velut accedent forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat, et operetur."

[2] Schon der hl. Bonaventura ſagt hinſichtlich dieſes Vorwurfes in 3. Sent., dist. 36, qu. 6, ad 3: „Cum dicimus, caeteras virtutes formari a caritate, hoc non est, quia caritas sit forma constitutiva ipsarum virtutum, dans eis complementum in essendo, sed quia est forma directiva, dans eis complementum in regendo et ordinando . . . caritas animam elevat sursum et caeteras virtutes movet et dirigit ad finem suum."

[3] S. dazu oben I[1] 507; I[2] 529 die Lehre des hl. Thomas. Luther zeigt ſich fortwährend als Ignorant in der geſunden Lehre.

Hätte Luther das verſtanden, dann hätte er den diesbezüglichen Vorwurf nicht erhoben: denn er trifft nur ſein „Syſtem", wonach der Sünder vor und nach der Rechtfertigung als Sünder bleibt.

Doch kehren wir zum erſten Vorwurf, zum „verfluchten" Wort „formiert" zurück. Wie er es an obiger Stelle falſch aufgefaßt hat, ſo hat er es in der Folge auch völlig mißverſtanden im Satze der Scholaſtiker, die fides caritate formata rechtfertige. Der Glaube, ſagt Luther,[1] ſei nach den Scholaſtikern der Körper, die Hülſe; die Liebe aber das Leben, der Kern, die Form. Das ſeien „Träume der Scholaſtiker". Tatſächlich ſind es ſeine Träume. Denn nach den Scholaſtikern[2] informiert die Liebe nicht den Glauben, wie die Seele den Körper; ſie wird durchaus nicht als Form des Glaubens aufgefaßt, wie die Form, welche ein Teil der Weſenheit und weſentliche innere Form iſt, ſo daß die Liebe die Ergänzung des ohne ſie unvollſtändigen Glaubens wäre: ſondern inſoferne die Liebe dem Glauben eine höhere Vollkommenheit gibt und ihn mit dem letzten Ziele verbindet. Da demzufolge die Liebe nicht zur Weſenheit des Glaubens gehört, ſo ändert ſie auch durch ihren Hinzutritt oder Weggang nicht die Weſenheit desſelben, ſie macht ihn nur zur Tugend.[3] Das iſt die Lehre der geſamten Scholaſtik, die nicht bloß der ſpätere Luther, ſondern auch Ritſchl nicht gekannt hat.[4]

[1] In Gal., I, 191: „Sic fides est corpus, siliqua, color (?); caritas vero est vita, nucleus, forma. Haec sunt scholasticorum somnia."

[2] So ſagt, um nur einige Scholaſtiker zu zitieren, der hl. Thomas De verit. qu. 14, a. 5, ad 1: „Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset, sed inquantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in Universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum." Nicht weniger deutlich ſpricht ſich darüber Matthäus von Aquaſparta aus: „Caritas non est forma fidei essentialis; habet enim fides suum esse specificum a caritate distinctum et in suo genere sine caritate perfectum. Sed est forma eius sicut ceterarum virtutum in esse meritorio, eo quod nullus actus est meritorius nisi aut a caritate elicitus aut imperatus, pro eo quod ipsa respicit finem sub ratione finis: et ideo omnes alios movet et ordinat in finem." Quaestiones disputatae, p. 217. Schon der Lombarde ſagt 3. Sent., dist. 23: „Caritas, ut ait Ambrosius, est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est virtus."

[3] Thomas in Rom. 1, lect. 6ª: „Tertio considerandum est, quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus, quia, cum charitas sit extra essentiam fidei, per eius adventum vel recessum non mutatur substantia eius." Dies hätte Luther auch aus Gabriel Biel, ſeinem Hauptſcholaſtiker, lernen können; dieſer trägt in 3. Sent., dist 23, qu. 2 (fol. 234ᵇ sq.) hierin die völlig richtige Lehre vor.

[4] „Der Fehler der thomiſtiſchen Theologie beſteht nun darin, daß deſſenungeachtet

Ein moderner Theologe ſollte doch etwas gründlicher und methodiſcher arbeiten, als Luther. Ritſchl hätte erkennen ſollen, daß die von den Scholaſtikern für fides caritate formata gebrauchten ſynonymen Ausdrücke, z. B. „der Glaube verbunden mit der Liebe", den Sinn ausſchließen, den er und Luther in „formata" hineinlegen,[1] und nur den Sinn zulaſſen, daß Glaube und Liebe zwei an ſich vollſtändige Begriffe ſind.

b. Luthers Polemik gegen die Liebe als etwas Unmögliches; die Liebe ſei ein Geſetzeswerk.

Luther irrte weniger bei dem Wort formata als bei dem Wort caritas. Die Liebe zu Gott iſt nämlich im „Syſteme" Luthers ſchlechthin unmöglich, Luther mußte ſie von demſelben ausſchließen, wollte er ſich treu bleiben. Wie wir früher geſehen haben, bleibt ihm zufolge auch nach der Rechtfertigung die Sünde; denn die Begierlichkeit iſt die bleibende Erbſünde. Nun iſt der Sünde weder Glaube noch Hoffnung, ſondern nur die Liebe direkt entgegengeſetzt, ſie ſchließt die Sünde geradezu aus. Mit der Annahme der Liebe als eines rechtfertigenden Faktors hätte Luther alſo ſein ganzes „Syſtem" über den Haufen werfen müſſen; das konnte er aber nicht infolge ſeines Erfahrungsſatzes: die Begierlichkeit iſt unbeſiegbar. Sein Seelenzuſtand hinderte ihn an der Annahme der Liebe.[2]

Trotz Luther wirkt jedoch die Liebe in der Rechtfertigung mit, ſoviel er auch behaupten mag, daß in der hl. Schrift davon nichts ſtehe.

---

die fides informis als eine wirkliche Stufe in der Art des Glaubens behandelt, und daß die Beſtimmung der formatio per charitatem als eine Ergänzung des nur unvollſtändigen Glaubens eingeführt wird." A. a. O., S. 102. Von mir unterſtrichen. S. dazu Bartmann, S. 54. Der Widerſpruch exiſtierte nur in Ritſchls höchſt mangelhaftem Denken, und in ſeiner Unkenntnis der Scholaſtik.

[1] So z. B. gebraucht Bonaventura 3. Sent., dist. 27, a. 2, qu. 1 (n. 6) in einem Atemzug fides formata und fides ratione caritatis adiunctae, oder wie dist. 23, dub. 3: „fides non perfecte tendit in Deum tanquam in finem, nisi prout est iuncta caritati." Damit iſt ausgeſchloſſen, daß die Liebe nach Art der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen ἐντελέχεια „Form" des Glaubens ſei, ſo daß der Glaube als das Unvollſtändige erſt durch die informierende Liebe den vollen Begriff des Glaubens erhalte.

[2] „Es regiert", ſagt der hl. Auguſtin, „die fleiſchliche Begierlichkeit, wo nicht die Liebe Gottes iſt"; Enchirid., c. 117. „Je mehr das Reich der Begierlichkeit zerſtört wird, deſto mehr wird das der Liebe vermehrt". De doctr. christ. III, c. 10, n. 16. So viel des Einen, ſo wenig des Anderen. Wer bekennt, daß er von der Begierlichkeit völlig überwunden iſt, bekennt, daß er keine Liebe beſitze.

Jesus Christus selbst sagt von der Büßerin: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“[1] Der göttliche Heiland Jesus Christus knüpft also die Sündenvergebung an unsere Liebe, weil mit ihr die Reue verbunden ist. Mit ihm stimmt der hl. Petrus überein: „die Liebe bedeckt die Menge der Sünden“, ja „alle Sünden“, wie es anderswo in der hl. Schrift heißt.[2] In Übereinstimmung mit dieser hat auch das Altertum gelehrt.[3]

Aber wie legt Luther den so klaren Ausspruch Christi aus? „Die Liebe erweise, offenbare, daß die Sünden bereits vergeben seien!“[4] Die Gottesliebe widerstrebte dermaßen dem „Systeme“ und dem Innern Luthers, daß er lieber, als sie anzunehmen, den Sinn des Ausspruches Christi fälschte. Zudem zeigt sich in Luthers Auslegung eine neue List. Was versteht denn Luther unter der Liebe, welche die Rechtfertigung erweist, ihr folgt? Die Liebe des Nächsten; denn wie wir weiter unten erörtern werden, ist nach ihm der Christ Gott gegenüber nur den Glauben schuldig; die Liebe bezieht sich auf den Nächsten. Verstand aber Christus an obiger Stelle die Nächstenliebe? Nein, sondern die Liebe der Büßerin zu ihm, die Gottesliebe; um ihretwillen wurden ihr die Sünden vergeben. Dies ist ein Beispiel mehr, wie man bei Luther auf der Hut sein muß!

Allerdings verteidigt er sich noch im J. 1519 gegen den Vorwurf, als trenne er die Liebe vom rechtfertigenden Glauben; allein, was er gegen denselben erwidert, ist eher ein Trugschluß.[5] Luther hatte nur

---

[1] Luk, 7, 47.

[2] 1. Pet. 4, 8. Sprichw. 10, 12.

[3] Ich zitiere nur den hl. Gregor zu Luk. 7, 43, homil. 33, n. 4, in Evangel.: „Ardor caritatis in ea rubiginem peccatorum consumsit.“

[4] Disputationen, ed. Drews, S. 44: „Dilectio meretur remissionem peccatorum, i. e.: dilectio declarat, quod remissa sint ei peccata.“ Etwas früher legte er die Stelle nicht ganz so aus, und wieder anders Melanchthon. S. Corp. Ref., XXVII, 451, Text und Anm. Was aber beide vorbringen, ist rein willkürlich. Wenn z. B. Melanchthon behauptet, der Dienst, die Salben, die Tränen dieser Sünderin seien Zeichen ihres Glaubens gewesen, so vergißt er absichtlich, daß jene drei Erscheinungen zugleich Zeichen ihrer Reue und Liebe waren. Und wenn er und Luther das Wort des Heilandes urgieren: „Dein Glaube hat Dir geholfen“, so vergessen sie, daß er unmittelbar vorher gesagt: „ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“ Also Glaube und Liebe. S. die Erklärung Bertholds von Chiemsee (Tewtsche Theologey) bei Lämmer, a. a. O., S. 150 f.

[5] Er schreibt an Egranus (Enders, I, 408): „Fidem ego iustificantem a charitate non separo; imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur“, und er schließt: „Gratia facit placere verbum et credi; hoc autem est diligere“.

Erfahrung von der Sünde, nicht aber von der Liebe, weil er völlig unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit und seiner Leidenschaften, besonders des Hochmutes stand.[1]

Je älter er wurde, desto unmöglicher erschien ihm die Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe. Er ging in seiner Verirrung so weit, geradezu auszusprechen, mit der Annahme der katholischen, d. h. christlichen Lehre von der Rechtfertigung durch den mit der Liebe formierten Glauben verliere man die Wahrheit des Evangeliums, den Glauben an Christus! Daß er und die Seinigen in diesem Punkte den Papisten nicht weichen wollten, nennt er „einen frommen und heiligen Starrsinn“;[2] alles was die Scholastiker über den mit der Liebe formierten Glauben lehrten, sei „reines Blendwerk des Teufels, denn niemand sei durch diesen Glauben gerettet worden“.[3] Warum? Weil es keinen Menschen gebe, der einen solchen Glauben habe,[4] ja haben könne, denn niemand bringe die Liebe zur Hochzeit mit.[5] „Das Gesetz verlangt, daß du Gott aus deinem ganzen Herzen liebst und den Nächsten wie dich selbst. Aber ich bitte dich, wer ist derjenige, welcher dieses tut? Selbst die Liebe der Heiligen ist unvollkommen und wird oft gestört durch Furcht, durch Mißtrauen, durch Ungeduld in Widerwärtigkeit. Wo bleibt da der durch die Liebe gestaltete Glaube? Wenn Gott dich nicht für gerecht hält, außer du liebst ihn aus ganzem Herzen, so wirst du nie

Im letzten Satzteil nimmt er das „diligere“ als reinen Willensakt; wenn man etwas will, liebt man es gleichsam. Das ist aber nicht die Liebe des hl. Geistes, die zum rechtfertigenden Glauben erfordert ist, nämlich der Affekt, mit dem ich Gott über alles hochschätze und umfasse. Das Wort kann gefallen und geglaubt werden, ohne daß man denjenigen über alles liebt, der dasselbe gesprochen hat, wie die Erfahrung lehrt.

[1] Der hl. Augustin sagt diesbezüglich In ep. Joh., tr. 1, n. 6: „Superbia exstinguit caritatem; humilitas ergo roborat caritatem: caritas exstinguit delicta.“

[2] In Gal. I, 137 (1535): „Sicut igitur adversarii hoc salvum nobis relinquere nolunt, quod sola fides in Christum justificet: ita nec nos volumus nec etiam possumus in hoc cedere ipsis, quod fides formata caritate justificet. Hic volumus et debemus esse rebelles et pertinaces, alioqui amitteremus veritatem Evangelii, amitteremus nostram libertatem, quam non in caesare, regibus, principibus, non in papa, mundo, carne, sanguine, ratione etc., sed in Christo Jesu habemus, amitteremus fidem in Christum, quae, ut supra dixi, nihil aliud apprehendit, quam Christum gemmam . . . Pia igitur et sancta est hac in re nostra pertinacia; hoc enim quaerimus per eam, ut conservemus libertatem nostram, quam in Christo Jesu habemus utque veritatem Evangelii retineamus“ etc.

[3] Ibid., p. 246: „Nullus enim dari potest, qui hac fide salvatus sit. Ideo quae sophistae de fide informata caritate docuerunt, mera ludibria satanae sunt.“

[4] Ibid.

[5] S. oben I[1] 627; I[2] 658.

gerechtfertigt."[1] Schreibt aber Luther dieselbe Unvollkommenheit nicht auch seinem Glauben zu? Und doch soll dieser allein rechtfertigen![2] Übrigens übertrug Luther seinen Zustand wieder, wie es seine Gewohnheit ist, auf alle übrigen.

Der Glaube der Papisten sei nur ein historischer Glaube an Christus, den auch der Teufel und die Gottlosen besäßen.[3] Luther, der fast immer den hl. Augustin zu seinem Aushängeschild nimmt, hätte wissen sollen, daß nach ihm gerade der Glaube ohne Liebe, d. h. der von Luther gelehrte, der Glaube der Teufel ist.[4] Nicht die katholische Lehre, sondern Luthers Äußerungen über Glaube und Liebe sind „mera verborum portenta", reine Ungeheuer von Worten.[5] Oder sind es nicht leere Worte, vera portenta verborum, wenn er schreibt, daß „die Werke oder die Liebe nicht die Vollkommenheit des Glaubens seien, sondern daß der Glaube an sich ein Geschenk Gottes und ein göttliches Werk im Herzen

---

[1] Opp. exeg. lat. III, 304 (c. 1538): „Exigit lex, ut diligas Deum ex toto corde tuo, et proximum sicut teipsum. Sed quis, quaeso, est, qui hoc faciat? Nam etiam sanctorum dilectio imperfecta est, et saepe turbatur metu, saepe diffidentia, saepe impatientia in adversis. Ubi igitur manet tum fides formata caritate? Si enim te Deus non habiturus est pro iusto, nisi dilexeris eum ex toto corde et praestiteris legem, nunquam iustificaberis." Ähnlich spricht Luther öfters. Im Jahre 1520 schließt er daraus, daß vires carnis non diligant Deum, sie sündigten gegen das Gebot der Liebe (Weim. VII, 137), gleich als könnten die vires carnis lieben und sündigen!

[2] Wir haben Luther oben I[1] 623; I[2] 654 vom unvollkommenen Glauben unserer-seits, der nur ein Funke des Glaubens sei, sprechen hören; I[1] 643; I[2] 674 u. ö. vernehmen wir von ihm wieder dieselbe Klage. Als Grund des unvollkommenen Glaubens gibt er an: Furcht, Zweifel, Traurigkeit usw., also ungefähr dasselbe, was er oben als Grund der unvollkommenen Liebe bezeichnet. Kein Wunder, wenn er in Gal. I, 100 ff. sich veranlaßt fühlt, zu erörtern, daß selbst die Ursache unserer Rechtfertigung, das Evangelium und die Gnade unsicher sei, nicht zwar an sich, sondern in bezug auf uns, weil wir selbst so unsicher sind um unserer Feinde willen, nämlich unserer Vernunft, des Fleisches, des Gesetzes, des Teufels usw. Trotzdem sollen wir aber gerechtfertigt und soll der unvollkommene Glaube zur vollkommenen Gerechtigkeit angerechnet werden! Warum soll dies nicht auch von der Liebe gelten können? In der Tat sah er dies, als er noch etwas logischer dachte, ein, indem er im Römerbrief die anfangende Liebe in uns annahm (S. oben I[1] 575; I[2] 597), die aber, wie er auch 1517 schreibt, „in uns durch die Liebe Christi ergänzt werde". Hebräerbrief, fol. 75[b]: „Christus dilector iustitiae sua dilectione supplet incipientem dilectionem nostram."

[3] In Gal. I, 137.

[4] Augustin, tr. 29, n. 6 in Joa.

[5] In Gal. I, 135. Luthers Taktik, den Vorwurf, welcher sein Leben, seine Lehre trifft, auf die Kirche abzulenken, kennen wir bereits zur Genüge.

sei".[1] Aber wer leugnet, der Glaube sei ein Geschenk Gottes? Haben wir nicht im vorigen Absatz gehört, daß Luther diese Lehre wörtlich der scholastischen Definition von der eingegossenen Tugend stillschweigend entnommen hat? Schließt der Umstand, der Glaube sei ein Geschenk Gottes, aus, daß auch die Liebe ein solches ist? Und schließt die Liebe als Geschenk Gottes aus, daß der Glaube ebenfalls ein solches sei?

Wenn Luther fortfährt: „der Glaube rechtfertigt deshalb, weil er Christus den Erlöser selbst ergreift", so sage ich: nur dann, wenn er ihn liebend ergreift, d. h. wie wir Augustin sagen hörten: wenn man liebend glaubt. Und in der Tat, in der Rechtfertigung wird man ein Freund Gottes. Muß nicht Luther selbst gestehen, daß der Gerechte von Gott geliebt wird und Freund Gottes ist, obwohl er in seinem „Systeme" zugleich Feind Gottes und Sünder bleibt?[2] Inwiefern ist er jedoch Freund Gottes? Wegen des Glaubens? Aber die Aufgabe des Glaubens ist es nicht, einen zum Freunde zu machen. Man kann nicht Freund werden ohne Freundschaft. Diese besteht aber nur in der gegenseitigen Liebe. Hat doch nach dem Ausspruche des hl. Augustin das lateinische Wort amicitia (Freundschaft) von amor (Liebe) den Namen erhalten.[3]

All dies bewahrheitet sich gegen Luther noch augenfälliger, wenn wir Glaube in seinem Sinn als fiducia, Vertrauen, auffassen. Von allem anderen abgesehen, ist die fiducia, wie schon ihr Begriff es mit sich bringt, viel egoistischer als die Liebe; die fiducia bedeutet keine totale Hingabe an Gott, sondern eher ein Herüberziehen Gottes, sie kann also ebenso wenig rechtfertigen, wie der Glaube allein.

Doch Luther fängt sich noch bedeutend mehr. Wie wir früher gesehen haben, läßt er den hl. Geist bei der Rechtfertigung gegenwärtig sein; denn dieser bewirke, daß man das Wort gläubig annehme, er komme durch das gepredigte Wort. Ja, der einzelne müsse, wie sich weiter unten ergeben wird, geradezu „als gewiß feststellen", daß er den hl. Geist habe, sonst sei er nicht gerechtfertigt. Nun, wozu wurde denn

---

[1] Ibid., p. 134.

[2] Ibid., p. 338: „Ista ex diametro pugnant, christianum esse iustum et amari a Deo, et tamen simul esse peccatorem" etc. P. 335: „Homo christianus simul iustus et peccator, amicus et hostis Dei est."

[3] Cont. duas epp. Pelag., I, n. 1: „Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit, et nusquam nisi in Christo fidelis est?" etc.

[4] S. darüber im nächsten Absatz F.

der hl. Geiſt geſandt? Dazu, ſagt der hl. Auguſtin, „daß er Liebe bewirke und von der Furcht befreie“.[1] Der hl. Geiſt wird κατ' ἐξοχήν „der Geiſt der Liebe“ genannt,[2] weil ſeine vornehmſte Wirkung in der Mitteilung der Liebe beſteht. Als ſein ſpezielles Werk in der Seele wird weniger der Glaube, als die Liebe geprieſen. Und mit Recht; denn er ſelbſt geht vom Vater und Sohne nach Art der Liebe aus, er iſt die Liebe des Vaters zum Sohne, mithin die Liebe ſelbſt.[3] Sagt nicht auch der hl. Paulus: „Die Liebe Gottes iſt ausgegoſſen in unſere Herzen durch den hl. Geiſt, der uns gegeben iſt?“[4] Wann? Eben in der Rechtfertigung.

Luther ſchreibt weiter: „Der Glaube iſt nichts anderes, kann auch nichts anderes ſein, als der Verheißung zuſtimmen. Wenn aber dieſe Zuſtimmung als Gerechtigkeit angeſehen wird, warum, unvernünftiger Sophiſt, beſtehſt du auf der Liebe, der Hoffnung und andern Tugenden? Ich weiß wohl, daß dies ausgezeichnete Gaben Gottes ſind, welche durch den hl. Geiſt in unſern Herzen erweckt und genährt werden; ich weiß, daß der Glaube ohne dieſe Gaben nicht exiſtiere. Aber nun iſt die Frage, was einer jeden derſelben eigentümlich iſt. Nur der Glaube ergreift die Verheißung, glaubt dem verheißenden Gott; indem Gott etwas darbietet, nähert er (der Glaube) die Hand und erhält es. Das iſt des Glaubens allein eigentümliches Werk. Die Liebe, die Hoffnung, die Geduld haben andere Objekte, auf die ſie ſich richten, ſie haben andere Grenzen, innerhalb welcher ſie ſich bewegen. Denn ſie umfaſſen nicht die Verheißung, ſondern erfüllen die Gebote; ſie hören den befehlenden, nicht den verheißenden Gott. Letzteres tut nur der Glaube.“[5]

---

[1] Enarr. in Ps. 90, sermo 2, n. 8.

[2] Sermo 283, n. 2: „Spiritus Dei Spiritus est caritatis: spiritus huius mundi spiritus est elationis.“ De baptismo Cont. Donat., V, c. 23, n. 33, wo er die caritas als „maximum donum Spiritus sancti“ bezeichnet, „sine quo non valent ad salutem, quaecunque alia sancta in homine fuerint“.

[3] Der hl. Thomas ſchließt auch aus der spiratio in divinis, daß der Glaube mit der Liebe gepaart ſein müſſe. In Gal. c. 5, lect. 2: „Fides est cognitio Verbi Dei ... Et hoc Verbum nec perfecte habetur, nec cognoscitur, nisi etiam habeatur amor, quem spirat.“

[4] Röm. 5, 5. Um wie viel logiſcher als Luther dachte Tauler, wenn er ſchreibt: „Das Wort wird in niemands Ohr geſprochen, er habe denn göttliche Minne; denn das Evangelium ſpricht: „Minnet ihr mich, ſo höret ihr meine Worte.“ Predigt am 12. Sonntag nach Pfingſten. Frankf. Ausg. II, 216.

[5] Opp. exeg. lat. III, 303 f. (1538): „... Sola fides, Deo porrigente aliquid, admovet manum, et id accipit. Hoc proprium solius fidei opus est“ etc.

Wir sehen hier Luther wieder in seinem Element: in den Trugschlüssen. Wir haben im vorigen Absatz bereits erörtert, daß gerade bei Luther das „Zustimmen" unmöglich ist, weil in seinem „Systeme" der Glaube im Widerspruch mit der Vernunft ist. Luther sagt ferner, der Glaube müsse die Hand nähern, um etwas von Gott zu empfangen. Der Glaube? Das Impersonelle? Nein, sondern ich. Aber vitale Akte sind im „System" Luthers ausgeschlossen. Und davon abgesehen, hat Luther niemals erwiesen, daß die Zustimmung allein als Gerechtigkeit angesehen werde; er macht sich mit diesem Satze fortwährend einer petitio principii schuldig. Er hat ferner niemals widerlegt, daß der Glaube nur ein Teil, wenngleich der erste, der Gerechtigkeit sei. Wenn Luther fortfährt, daß der (rechtfertigende) Glaube ohne Hoffnung und Liebe nicht existiere, so folgt doch, daß diese zwei Tugenden vom ersten Moment der Existenz des Glaubens im Herzen sind, also vom Beginn der Rechtfertigung an. Die katholische Lehre über diesen Punkt ist so vernünftig, daß selbst Luther, wenngleich unbewußt, für sie Zeugnis ablegen mußte. Sowohl im Hinblick auf den unvollkommenen Glauben, der zur Gerechtigkeit angerechnet werde, als im Hinblick auf die unvollkommene Liebe, sagt er: Wir haben die Erstlinge des Geistes empfangen.[1] Wir empfangen aber doch nicht zweimal die Erstlinge des Geistes.

Aus all dem folgt mithin, daß auch nach Luther Glaube und Liebe vom ersten Momente der Rechtfertigung an beisammen sind. Wozu ist aber die Liebe mit dem Glauben in der Rechtfertigung da, wenn sie zu derselben in ihrer Weise nicht ebenso beiträgt, wie der Glaube? Haben wir nicht gehört, daß Christus die Sündenvergebung an die Reue mit der Liebe knüpft? Mit welchem Rechte nennt aber Luther auch die Geduld? Welcher kirchliche Lehrer hat sie zu den in der Rechtfertigung notwendigen Faktoren gerechnet? Wenn Luther endlich schließt, daß nur der Glaube die Verheißung ergreife, hat er damit etwa erwiesen, daß der Glaube allein rechtfertige? Keineswegs, sondern daß er eben der erste Teil der Gerechtigkeit ist.[2] Der Glaube kann aber das

[1] In Gal. I, 331: „Fides ... est imperfecta, vix scintilla fidei est in nobis, quae incipit Deo tribuere divinitatem. Primitias Spiritus accepimus." P. 337: „In uns sei nichts praeter illam imbecillem fidem seu primitias fidei, quod coepimus apprehendere Christum". Dazu II, 312. In Gal. III, 8: „Accipimus quidem hic donum et primitias Spiritus, ut incipiamus diligere, sed valde tenuiter." S. oben I¹ 623; I² 654.

[2] S. dazu oben, I¹ 629; I² 660. So sagt auch der hl. Augustin De praedest. sanctorum, c. 7, n. 12: „Ex fide autem ideo dicit (apostolus) iustificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera."

Verheißene nicht erfassen oder es gar umfassen, ohne es zugleich zu erhoffen und zu lieben.

Luther will anscheinend die Auffassung verhüten, als werde man durch die Werke gerechtfertigt. Darum sagt er, Hoffnung und Liebe erfüllten nur die Gebote, daß man hoffen, lieben soll, sie hörten bloß den befehlenden, nicht den verheißenden Gott. Aber ist es nicht das erste Gebot, daß man glauben soll?[1] Hat die Liebe nicht die größere Verheißung als der Glaube, nämlich das ewige Leben?[2] Ergreift nicht auch die Hoffnung die Verheißung? Doch, da zeigt sich Luther in völliger Gedankenlosigkeit. Ich habe schon bemerkt, und es wird im nächsten Absatz weitere Ausführung erhalten, daß Luthers Glaube eigentlich fiducia ist, mithin zur Hoffnung gehört. Wenn er also sagt, daß nur der Glaube (der nach ihm fiducia ist) die Verheißung ergreife: wie kann er in einem Atemzug behaupten, die Hoffnung erfülle nur die Gebote, höre bloß den befehlenden, nicht den verheißenden Gott?

Aber mehr als Gedankenlosigkeit kommt zum Vorschein, wenn Luther sich anderwärts so ausspricht: „Das ist der wahre Begriff des Christentums, daß wir durch den Glauben an Christus, nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden. Die gottlose Glosse der Sophisten soll dich hier nicht beunruhigen, nach welcher der Glaube nur rechtfertige, wenn die Liebe und die guten Werke hinzutreten. Durch eine solche verderbliche Glosse haben sie diese und ähnliche Sentenzen in Paulus, mit denen dieser beredt dem Glauben die Rechtfertigung zuschreibt, verdunkelt und verzerrt. Wenn aber der Mensch hört, daß er zwar an Christus glauben müsse, der Glaube aber nicht, außer nach Hinzutritt jener Form, nämlich der Liebe, rechtfertige, so fällt er alsbald vom Glauben ab und er denkt: wenn der Glaube ohne die Liebe nicht rechtfertigt, so ist der Glaube müßig und unnütz, und die Liebe rechtfertigt allein, weil der nicht mit der Liebe formierte und geschmückte Glaube nichts ist.“ Man solle allerdings von den guten Werken und der Liebe lehren, aber erst dann, wenn von den Werken die Rede ist, nämlich außerhalb des Artikels von der Rechtfertigung. „Hier dagegen ist der Stand der Frage, wodurch wir gerechtfertigt werden und das ewige Leben erlangen.“ Da ist mit Paulus zu antworten: „Durch den Glauben allein an Christus werden wir als gerecht erklärt, nicht durch die Werke des Gesetzes oder der Liebe.“[3]

[1] Das bekennt selbst Luther, Weim. VI, 209.

[2] S. dazu weiter unten Absatz d.

[3] In Gal. I, 201, 202. Darauf kommt er oft zurück. So schreibt er 1527: „Der

Wo ſagt denn Paulus: „Durch den Glauben allein“?[1] Luther fälſcht hier ebenſo Röm. 3, 28, wie in ſeiner Bibelüberſetzung, in der er die Stelle alſo wiedergibt: „So halten wir es nun, daß der Menſch gerecht werde ohne des Geſetzes Werke, allein durch den Glauben“, anſtatt: „. . . daß der Menſch gerechtfertigt werde durch den Glauben ohne die Werke des Geſetzes.“ Luther maßte ſich an, die Ordnung umzukehren und das Wörtchen „allein“ einzuſchieben, um dadurch ſeine Auffaſſung zu erhalten, ähnlich wie er es mit Stellen des hl. Auguſtin gemacht hat.[2]

Infolge dieſer Fälſchung wird im Zuſammenhang außer dem Glauben alles zum Geſetzeswerk im altteſtamentlichen Sinn. Das macht hier keinen Unterſchied, ob Paulus darunter nur die Zeremonialgeſetze verſtanden hat,[3] oder, was die richtigere Anſicht iſt, auch die moraliſchen Geſetze. In jedem Falle wird in dieſer Wendung auch die Liebe wie ein anderes Geſetz zum Geſetzeswerk. „Sie iſt“, ſagt Luther, „ein Geſchenk und ein Werk nach dem Geſetz, weil das Geſetz ſagt: du ſollſt Gott lieben“[4] uſw. In der Rechtfertigung „iſt gewiß kein Geſetzeswerk, keine Liebe, ſondern eine ganz andere Gerechtigkeit und eine gewiſſe neue Welt außer und über dem Geſetze; denn

---

Name eines Chriſten verdammt einfach alle Werke, alle Bemühungen (studia), allen Gottesdienſt, eingeſetzt zu unſerer Gerechtigkeit.“ Cod. Pal. lat. 1825, fol. 177b. Vgl. Weim. XX, 676. Luthers Ausſpruch gründet ſich auf zwei falſche Vorausſetzungen: 1. daß die von ihm gemeinten Werke getan würden oder eingeſetzt ſeien, um zu rechtfertigen und einen zum Chriſten zu machen, worüber ich oben wiederholt gehandelt habe; 2. daß die genannten Werke abgeſehen von Chriſtus und ſeinem Leiden verrichtet würden. Dieſe Unwahrheiten gingen in die Bekenntnisſchriften über, und die Proteſtanten glauben ſie heute noch, weil ſie eben fortwährend ſo unterrichtet werden und weil die, die es vermöchten, die katholiſche Lehre ſelbſt nicht ſtudieren wollen.

[1] S. darüber Cornely, Ep. ad Rom., p. 200 sq.

[2] S. I[1] 460 ff.; I[2] 483 ff.

[3] Selbſt Johann Colet, ein älterer Zeitgenoſſe Luthers, der doch den Glauben ſehr urgiert, erklärt Röm. 3, 28: „Nos, inquit Paulus, credimus plane, hominem iustificari iustumque fieri per fidem veram in Jesu, dummodo ex fide propinquus illi sit, assimilaturque Christo, sine operibus legis, quae frequentarunt Judei. Intelligit (Paulus) sacrificia, ritus, ceremonias, cultumque corporalem, in quo assidui notabili superstitione erant illi veri Judei. His operibus legis omissis, si quispiam operetur Christum, iustificabitur“ etc. Joannis Coleti Opuscula quaedam theologica, ed. J. H. Lupton (London 1876), p. 242.

[4] In Gal. I, 188: „Opus et donum secundum legem, quia lex dicit: Diliges Dominum“ etc.

Christus oder der Glaube ist nicht Gesetz noch Gesetzeswerk".[1] Unzählige Male spricht sich Luther ähnlich darüber aus.[2]

„Es kann niemand zu mir kommen (sagt Christus), der Vater ziehe ihn denn. Wie gefällt dir das? Das ist kurz gesagt. Schreibe diese Worte mit roter Tinte oder mit goldenen Buchstaben in dein Herz, dann tue, was du willst . . . Dieser Spruch ist ein Donnerschlag wider alle Werkheiligen. Der Papst (sic) spricht allhie: Ich will Meß halten, Vigilien lesen, Rosenkranz beten, gute Werk tun und ein Karthäuser werden und Almosen stiften, dadurch will ich gegen Himmel kommen und selig werden. Ja wie eine Kuh in ein Mausloch fährt. Denn es steht allhie, daß es unmöglich ist, du kannst es nicht tun."[3] „Das ist Werkheiligkeit, daß die Papisten gute Werke tun, ehedenn sie den Herrn Christum erkennen und an ihn glauben; sie fangen von den Werken ihre Seligkeit an, und lassen den Glauben an Christum fahren."[4]

Vom Anfange an haben die Katholiken gegen derartige Vorwürfe Luthers protestiert und ihn der Lüge angeklagt. Was Jakob Hoogstraten im Jahre 1526 den Lutheranern gegenüber erwiderte, enthält die alte katholische, von keinem Katholiken bezweifelte Lehre: „Die guten Werke ziehen ihre Kraft aus dem Leiden Christi, aus dem sie erhalten, daß sie des ewigen Lebens würdig sind. Da in diesem Satze alle Theologen übereinstimmen, mit welcher Stirn wagen die Lutheraner zu behaupten, uns zufolge sei das Leiden Christi nicht notwendig gewesen, um uns vom ewigen Tode zu befreien, während doch alle, wie es offenbar ist,[5] einstimmig verkünden, die verdienstliche Kraft der Werke habe ihren Ursprung im Leiden Christi?"[6]

---

[1] Ibid., p. 192: „Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia iustitia et novus quidam mundus extra et supra legem. Christus enim vel fides non est lex nec opus legis."

[2] So z. B. Opp. exeg. lat. III, 302: „Si fides formatur caritate, igitur opera praecipuum illud sunt, quod respicit Deus; si autem opera, ergo nos ipsi. Caritas igitur seu opera sunt vivi colores, fides est monogramma, res rudis et insuavis!" Vgl. S. 645.

[3] Erl. 47, S. 338.

[4] Ebds. S. 301.

[5] Vgl. Henric. a Gandavo Quodlibet 8, q. 18: „Ex hoc solo opus nostrum est meritorium, quod Christo sumus conjuncti in corpore et ecclesiae per fidem et charitatem, per quae in virtute ejus meremur et in ipso augmentum spirituale accipimus."

[6] Aliquot disputationes contra Lutheranos (Coloniae 1526), lib. 1, disput. 5, cap. 1, fol. C 2.

Das wußte Luther zu gut; allein, mit einer wahren Darstellung der katholischen Lehre hätte er seinen Zweck nicht erreicht. Er trieb es, wenn auf seine Lüge aufmerksam gemacht, nur noch um so ärger. „Sie alle sind deshalb Mönche geworden", schreibt er im Jahre 1527, „sie lasen deshalb Messen und verrichteten andere Werke, weil sie hofften, sie würden dadurch selig werden. Wenn das aber durch unsere Werke geschehen kann, warum hat Christus gelitten? Warum hat er sein Blut vergossen? Soll denn Christus so knauserig gewesen sein, daß er uns nur von der Erbsünde erlöst, das ewige Leben aber vom Verdienst unserer Werke abhängig gemacht haben soll? Schließen wir also, daß aller Gottesdienst, nur zu unserer Gerechtigkeit eingesetzt, die Klöster, die Messen, die Gebete, die Fasten, vom Teufel seien, weil sie schließlich gegen Christi Gerechtigkeit kämpfen, sie entweder verdunkeln oder gänzlich wegnehmen. Sie mögen also zu grunde gehen, auf daß Christi Gerechtigkeit erhalten bleibe."[1]

Der Vater der „evangelischen Reformation" gefällt sich eben in seinen Lügen und Verleumdungen. Als der Ausgelassenste schwelgt er in Voraussetzungen, die zu beweisen ihm gar nicht in den Sinn kommt. Warum auch? Ist's doch nach ihm eine Heuchelei, die Gebote Gottes halten, wie sollte dann nicht um so mehr alle Möncherei eine Heuchelei sein? Genügt doch nicht die Haltung der Gebote, um das ewige Leben zu erlangen, trotz des Wortes Christi zum Jüngling;[2] was soll dann ein Leben nach der Ordensregel nützen? „Alles andere Leben als Glauben ist Heuchelei. Wenn man auch gleich in den Geboten Gottes daher geht und lebt, so ists doch nicht genug, und ist nur eine lautere Heuchelei; noch vielmehr wird nicht gelten, was wir von guten Werken erwählen, denn kein Leben noch

[1] „Ideo enim monachi sunt facti et missas celebrarunt ac alia opera susceperunt omnes, quod sperarent se per illa salvos fieri fore. Atqui si hoc nostris operibus potuit effici, cur passus est Christus? Cur suum fudit sanguinem? Neque enim sentiendum est, Christum tam illiberalem esse, qui nos morte sua a peccato originis redemerit, et deinde vitam aeternam nobis nostris operibus emerendam reliquerit . . . Concludimus . . . omnes illos cultus, quos ad iustitiam instituerunt, monasteria, missas, orationes, jejunia, ex diabolo esse, quia finaliter contra (hanc) Christi iustitiam pugnant et eam aut obscurant, aut plane tollunt. Quare pereant potius, quam Christi iustitia pereat." In ep. 1. Joann., im Cod. Pal. lat., 1825, fol. 203 b.

[2] Matth. 19, 16. Der Jüngling fragt: „Was muß ich Gutes tun, daß ich das ewige Leben erlange?" Jesus antwortete: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote".

Geſetz und Werk tuts."[1] „Der wahre Chriſt", ſchrieb er ſchon um 1521 ſeinem Intimus, dem abgefallenen Prieſter Johann Bugenhagen (Pommeranus), „bedarf nicht ſittlicher Vorſchriften, der Glaubensgeiſt führt ihn zu allem, was Gott will und die brüderliche Liebe verlangt."[2] „Die alte Lehre Moſis iſt: fürchte Gott, vertraue auf Gott, liebe Gott; aber die neue iſt viel höher und herrlicher, denn ſie lehrt nicht, was wir tun ſollen, welches des Geſetzes eigenes Amt iſt. Es verlangt von uns gewiſſe Werke, welche zu tun uns unmöglich iſt. Chriſtus iſt nicht ſo . . . wir ſollen ihn umfangen, wenn wir auch nicht tun, was Moſes verlangt."[3]

Der Vater der „evangeliſchen Reformation" eifert deshalb gegen Thomas und andere Scholaſtiker, welche nur die Zeremonial- und die Judizialgeſetze, nicht aber auch die moraliſchen, vor allem die zehn Gebote, für von Chriſtus aufgehoben hielten.[4] Dem ſei aber nicht ſo. „Wenn Paulus ſagt, wir ſeien vom Fluche des Geſetzes befreit, ſo ſpricht er ſicher vom ganzen Geſetze, ja beſonders vom moraliſchen, das allein unſere Gewiſſen anklagt, verflucht und verdammt, nicht aber die Zeremonial- und Judizialgeſetze. Deshalb ſagen wir, daß das Geſetz des Dekalogs kein Recht habe, jenes Gewiſſen anzuklagen und zu erſchrecken, in welchem Chriſtus durch die Gnade regiert; denn Chriſtus hat jenes Recht außer Gültigkeit geſetzt (antiquavit) . . . Für jene, welche an Chriſtus glauben, iſt das ganze Geſetz abgeſchafft."[5] „Das Evangelium iſt eine Lehre, welche kein Geſetz zuläßt."[6] „Ihr dürfet keinen Lehrer hören, der das Geſetz lehrt," läßt

[1] Erl. 47, 327.

[2] Enders, III, 37.

[3] Auslegung des 2. Pſalms, Vers 7, Opp. exeg. lat., XVIII, 63: „Antiqua doctrina est illa Mosis: ‚Time deum, fide deo, dilige deum et proximum sicut te ipsum'; sed haec (Christi) doctrina longe est excellentior. Non enim docet, quid nos faciamus — hoc legis proprium munus est, ea exigit a nobis certa opera, quae si non praestes, minatur iram dei . . . quod exigit, nobis impossibile est. Talis doctor hic rex (Christus) non est, non exigit a nobis nostra opera, sed donat nobis sua; non docet, qui nos sumus, id enim lex facit, sed quis ipse sit, ut nos eum amplectamur et donis eius fruamur, etiamsi non praestiterimus, quae exigit Moses."

[4] Gal. II, 265.

[5] Ebſ.: „ . . . Credentibus in Christum tota lex abrogata est". S. 266. Ebenſo I, 229, und ſonſt ſehr oft. Luther ſelbſt nennt ſeine Lehre für die Vernunft „paradox und abſurd" (paradoxa rationi, mirabilis et absurda). I, 235.

[6] Ebdſ. I, 113: „Est ergo Evangelium doctrina talis, quae nullam legem admittit".

er Paulus den Pſeudoapoſteln ſagen: „denn unter den Heiden gibt es kein Geſetz, ſondern das Evangelium; nicht Moſes, ſondern der Sohn Gottes, nicht die Werkgerechtigkeit, ſondern die Gerechtigkeit des Glaubens muß gepredigt werden.“[1] Arme Chriſten, arme Ordensleute, die ſo viele Geſetze erfüllen, ſind ſie denn alle nach Luther verdammt?

Nun hat aber Jeſus Chriſtus, das ewige Leben an die Haltung der Gebote Gottes geknüpft, wie wir geſehen haben, und als ihn der Jüngling fragte, welche Gebote Gottes zum Leben führten, zählte ihm Jeſus dieſelben auf: „Du ſollſt nicht töten, Du ſollſt nicht ehebrechen, Du ſollſt nicht ſtehlen, Du ſollſt kein falſches Zeugnis geben, Ehre deinen Vater und deine Mutter und liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt.“[2] Davon lehrt Luther ſchnurſtracks das Gegenteil: „Wir haben vor Zeiten gepredigt von guten Werken, von Kappen, Orden, Keuſchheit, Armut und gehorſam ſein dem Abt und Prior, darin hat man das ewige Leben geſucht. Dieſe Definition oder Deutung tuts nicht, ſie wird gänzlich verworfen. Denn Keuſchheit hin, Keuſchheit her, es heißt nicht ein Karthäuſer oder Pfaffenſtand, hie frage: heißts auch Chriſtus oder heißts auch ſein Fleiſch und Blut? Nehmet alle guten Werke, auch der zehn Gebote, als: der Obrigkeit gehorſam ſein, die Aeltern ehren, nicht ſtehlen, ehebrechen noch totſchlagen, heißt dieſes alles auch Chriſti Fleiſch und Blut? Nein! Darum ſo können ſie auch nicht das Leben geben. Darum ſo ſchließt er es alles mit einander aus, und will das einige Stück haben, ſo das ewige Leben gibt, es heißt ſonſt dem Teufel gedient. Es ſind ohne Zweifel viel heiliger frommer Leute unter dem Papſttum geweſen, die in guten Werken gelebt haben; aber alles ihr Vornehmen iſt nichts, man hat dadurch kein Leben.“[3] „Was ſollen mir die zehn Gebote? Was bedarf ich des Geſetzes oder der guten Werke zur Seligkeit? Wenns die Speiſe Chriſti ausrichtet, ſo darf ich keine guten Werke tun, das ewige Leben zu erlangen.“[4]

Somit ſteht Luthers Lehre ebenſo im Widerſpruch mit der evangeliſchen wie mit der apoſtoliſchen Wahrheit. Denn wo identifiziert Paulus, um zu den oben angeführten Worten Luthers zurückzukehren, die Liebe mit den Werken des Geſetzes? Luther rechnet die Liebe, mit welcher nach kirchlicher Lehre der rechtfertigende Glaube geſtaltet

[1] Ebdſ., p. 115.
[2] Matth. 19, 16—19.
[3] Erl. 48, 14, aus dem Jahre 1530 f.
[4] Ebdſ., S. 63.

ſein ſoll, zu den Geſetzeswerken, von denen der Apoſtel ſagt: „Die mit des Geſetzes Werken umgehen, ſind unter dem Fluch.“ Die, gegen welche ſich der hl. Paulus wendet, ſind aber jene, die, wie die Juden mit bloßer Hilfe des Geſetzes[1] eine gottgefällige Gerechtigkeit, die „eigene Gerechtigkeit“[2] aus dem Geſetze, nicht jene durch den Glauben an Chriſtus,[3] in ſich verwirklichen wollen, um ſo das Heil zu erlangen.

Luther fälſcht jedoch die kirchliche Lehre, wenn er die von ihr geforderte Liebe auf eine Stufe mit den Geſetzeswerken außerhalb Chriſtus ſtellt. „Es iſt bekannt,“ ſchreibt er, „welches die Geſetzeswerke ſeien: nämlich die höchſten und ſchönſten Tugenden. Dieſe tragen alſo zur Rechtfertigung nichts bei? Nichts, ſagt Sankt Paulus.“[4] Ja, Gott müſſe ſich von ihnen ebenſo abwenden, wie von unſeren Sünden; „wenn er uns nicht wegen des Glaubens, welcher Chriſtum ergreift, als gerecht anſieht, iſt es um uns geſchehen.“ Und dieſes Gerede nennt er die „Begründung“ ſeiner Lehre, daß wir vor Gott gerechtfertigt werden nur durch die Barmherzigkeit Gottes, welche uns als gerecht anſieht![5]

Luther hat nicht verſtehen wollen, daß die opera legis nach kirchlicher Lehre nicht weniger als nach der des hl. Paulus von der Rechtfertigung ausgeſchloſſen ſind, und daß die Liebe, welche den rechtfertigenden Glauben geſtalten ſoll, ebenſo eingegoſſen iſt, mithin über den Geſetzeswerken iſt, wie der Glaube.[6] Aber da ſtehen wir wieder bei der Lehre von den eingegoſſenen Habitus, die, wie bekannt iſt, Luther nie verſtanden hat. Er war eben darin wie in anderen Punkten nur ein Halbwiſſer.

[1] Gal. 3, 10: ἐξ ἔργων νόμου.

[2] Röm. 10, 3; Phil. 3, 9.

[3] Gal. 2, 16.

[4] In Gen., opp. exeg. lat., III, 301.

[5] Ibid.: „Nisi igitur Deus avertat oculos a peccatis nostris, imo etiam a iustitia et virtutibus nostris, et propter fidem, quae apprehendit Filium, nos reputat iustos, actum de nobis est . . . Fundata igitur hic est doctrina nostra, quod iustificemur coram Deo tantum per misericordiam Dei reputantem.“

[6] So ſagt Thomas zu Gal. 3, 10 (lect. 4): „Quicunque ex operibus legis sunt . . . i. e. quicunque in operibus legis confidunt et putant se iustificari per ea, sub maledicto sunt . . . Esse in operibus legis est in eis confidere et spem ponere . . . Loquitur hic apostolus de omnibus operibus, tam ceremonialibus quam moralibus; opera enim non sunt causa, quod aliquis sit iustus apud Deum, sed potius executiones et manifestationes iustitiae. Nam nullus per opera iustificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum. Et ideo, quicunque ex operibus iustificari quaerunt, sub maledicto sunt, quia per ea peccata non removentur, nec aliquis quoad Deum iustificatur, sed per habitum fidei charitate informatum.“ Und etwas nachher: „Habitus iustitiae,

Als Folge seiner Ignoranz und seines inneren Zustandes betrachte ich die Äußerungen: „Christus ist nicht das Gesetz, wie er *auch nicht der Forderer des Gesetzes* noch der Werke ist, sondern das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt. Das ergreift der Glaube allein, nicht die Liebe, welche dem Glauben zwar folgen muß, aber nur als eine gewisse *Dankbarkeit*."[1] „*Das Gesetz bringt niemals den hl. Geist*; also rechtfertigt es nicht, weil es nur lehrt, was wir tun sollen. *Das Evangelium aber bringt den hl. Geist*, wie es lehrt, was wir empfangen sollen."[2] Ich nehme Luther beim Worte. Wenn niemals das Gesetz, sondern nur das Evangelium den hl. Geist bringt, dann ist die Liebe *nicht* Gesetz und gehört *nicht* zum Gesetze; denn nach dem hl. Paulus „wird die Liebe ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist".[3] Dies wird dadurch bestätigt, daß Luther vom hl. Geist dasselbe aussagt, was von Christus: „Der hl. Geist ist nicht das Gesetz."[4] Mithin gehört die ihm eigentümliche Wirkung, die Liebe, *nicht* zum Gesetz.

Legt man Luthers Worten im Zusammenhange die richtigen Begriffe unter, so schlägt er sich selbst mit dem Ausspruch: „Das Gesetz soll und kann nicht fromm machen (d. h. rechtfertigen), der hl. Geist aber macht vor Gott fromm (d. i. gerecht)."[5] Wodurch denn? Durch die *ihm eigentümliche* Wirkung und Gabe, nämlich die *Liebe*. **Luther muß selbst in seinem Widerspruch mit der katholischen Lehre und mit seinem „System" Zeugnis ablegen dafür, daß nur der Glaube *mit* der Liebe rechtfertige, gerecht vor Gott mache.**

---

qua homo iustificatur apud Deum, non est acquisitus, sed per gratiam fidei *infusus*." [Überall die von Luther gänzlich verkannte Unterscheidung zwischen den übernatürlichen eingegossenen *Habitus* der Tugenden, die mit der habituellen, d. h. der *rechtfertigenden* Gnade von Gott gegeben werden, und der persönlichen Mitwirkung mit der *aktuellen* Gnade, wodurch wir den Habitus, d. h. die *Anlage*, zur *wirklichen* übernatürlichen Tugend machen, jene Mitwirkung, die Luther mit den Seinigen, das *Nachfolgende* fälschlich als das *Vorausgehende* und *Erwerbende* darstellend, als „Gesetzeswerk", als Semipelagianismus, ja als Pelagianismus brandmarkt. D. H.]

[1] In Gal. I, 203: „Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum, sed est Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quae quidem fidem sequi debet, sed ut gratitudo quaedam."

[2] Ibid., p. 203: „Lex nunquam affert Spiritum Sanctum" etc. p. 367: „Spiritus sanctus non per legem accipitur." Erl. 51, 297: „*Nun ist der hl. Geist nicht das Gesetz*, noch umgekehrt. Ist das Gesetz da, so ist der hl. Geist nicht da, ist er nicht da, so ist keine Frömmigkeit (Gerechtigkeit) da, ist er aber da, so muß kein Gesetz da sein."

[3] Röm. 5, 5. — [4] S. Anm. 2. — [5] Erl. 51, 297.

Dagegen ſteht nun aber Luther wieder auf, indem er ſagt: „Jene Sentenz: ‚Du ſollſt Gott lieben aus deinem ganzen Herzen‘, uſw. verlangt einen vollkommenen Gehorſam, vollkommene Furcht, Vertrauen und Liebe gegen Gott; das leiſten die Menſchen nicht, noch können ſie es in dieſer verderbten Natur leiſten. Deshalb rechtfertigt dieſes Geſetz: ‚Du ſollſt Gott lieben‘ uſw. nicht, ſondern klagt an und verdammt alle Menſchen nach dem Worte: ‚das Geſetz wirkt Zorn‘.“ [1]

Alſo, der hl. Geiſt gießt die Liebe in unſere Herzen aus, damit ſie uns anklage, ja den Zorn Gottes wirke, und zwar im Augenblick, in dem wir ſollen gerechtfertigt und durch ſie — denn es gibt kein anderes Mittel — Freunde Gottes werden! Der hl. Geiſt gießt die Liebe in unſere Herzen, nicht damit wir lieben — „das können wir in dieſer verderbten Natur nicht leiſten“ — ſondern auf daß wir verdammt werden! Iſt jemals zugleich eine größere Blasphemie und ein größerer Widerſinn ausgeſprochen worden? Zudem macht Luther mit jenen Worten, im Widerſpruche mit ſich, den hl. Geiſt zum Geſetz. Warum verlangt ferner Luther die vollkommene Liebe ohne Widerſtand von Seite unſeres ſinnlichen Teiles, während er keine Schwierigkeit darin findet, daß der unvollkommene Glaube zur vollen Gerechtigkeit angerechnet werde? [2]

Nimmt man Luther betreffs ſeiner Lehre von dem Geſetze der Liebe und dem, was damit zuſammenhängt, beim Wort, ſo kann die Liebe auch nicht einmal „als eine gewiſſe Dankbarkeit“ dem Glauben folgen. Tatſächlich folgt nach Luther dem Glauben nur die Liebe als Nächſtenliebe aufgefaßt; [3] die Gottesliebe können wir nicht leiſten!

Naturgemäß macht ſich Luther derſelben Widerſprüche bezüglich der Reue ſchuldig, die der Hauptfaktor in der Vergebung der Sünden iſt, aber nur dann, wenn ſie wie der Glaube von der Liebe geſtaltet iſt. [4] Wenigſtens iſt in der vorausgehenden Reue ein amor initialis erfordert, ſoll der Sünder durch nachherigen Empfang des Bußſakramentes Ablaß

---

[1] Röm. 4, 15. In Gal. II, 194.

[2] Zur Sache ſ. I[1] 145 f.; I[2] 140 f., und Fisher, Assert. Luther. etc. fol. 172[b] sq.

[3] S. weiter unten Abſatz f.

[4] Deshalb ſagt der hl. Thomas 1. 2., qu. 113, a. 5: „Oportet quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius, quo detestetur peccatum.“ Und ad 1: „ad eamdem virtutem (charitatis) pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.“

ſeiner Sünden erhalten.[1] Luther kennt je länger je mehr, wie wir bereits wiſſen, nur die Reue aus knechtiſcher, unſittlicher Furcht: ich bereue und will ein anderes Leben anfangen, weil die Strafe droht; ohne dieſe würde ich weiter ſündigen.[2] Nach dem hl. Auguſtin haben ſolche auch nicht den richtigen Glauben.[3] Luther drückt anderswo die Reue alſo aus: „Du unſeliger Menſch, was haſt Du Dich doch geziegen, daß Du wider Gottes Gebot gelebt, Dich in Unzucht geben, andere mit Dir in Fahr des Leibes und der Seele gezogen haſt? Wenn Gott jetzt mit ſeinem Urteil käme, wie würde Dir wohl Deine Büberei gerathen? Anſtatt der ſchändlichen Freud und Wolluſt würde kommen das ewige Leid und Verdammnis. O Gott ſei gnädig, vergib mir meine Sünde, verdamme mich nicht, ich will umkehren, von der ſchändlichen Büberei ablaſſen, und mein Leben beſſern.“[4]

Von der Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes, oder daß man wegen Gott ſeinem früheren Leben entgegengeſetzt geſinnt werde, iſt hier keine Rede; nur Furcht vor dem Gerichte Gottes, vor der Strafe.[5] Natürlich war der von Luther poſtulierte Vorſatz ein völlig

---

[1] S. darüber J. Mausbach, Hiſtoriſches und Apologetiſches zur ſcholaſtiſchen Reuelehre, im „Katholik“, 1897, I, 107 ff.

[2] S. Luthers Äußerungen, I[1] 430. 433. 483; I[2] 453. 456. 508. Luther kannte in der Praxis überhaupt nur die Furcht vor der Strafe, die knechtiſche Furcht als Motiv des gut Handelns, und übertrug dieſen ſeinen inneren Zuſtand auf alle. So predigte er z. B. im J. 1523: „Nun findet ein jeglicher alſo bei ſich ſelbſt, wenn ers bekennen will, wie fromm er auch iſt, ja wenn er gleich ein Karthäuſer wäre, und ſo heilig als alle Menſchen auf Erden, daß er im Herzen dennoch lieber das Widerſpiel wollte und anders tun, denn er äußerlich tun muß. Z. B. wenn ich mir gelaſſen werde, und bin ein Mönch, gehe in Armut, Keuſchheit und Gehorſam daher, wie ſie ſich rühmen: will ich bekennen, wie ichs im Herzen fühle, ſo muß ich alſo ſprechen: ‚das ich tue, wollte ich lieber nicht tun; wenn die Hölle nicht wäre und ich die Schande nicht fürchtete, ließ ich die Kappe das Unglück haben und lief davon“ uſw. Weim. XII, 544. Vgl. XI, 105. Aus Liebe zu Gott handeln kannte Luther nicht mehr.

[3] De spir. et lit., c. 32, n. 56: „Et illi qui sub lege sunt et timore poenae iustitiam suam facere conantur, et ideo non faciunt Dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui cogitur in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate, qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet. Et illi ergo credunt Deo, nam si omnino non crederent, nec poenam legis utique formidarent. Sed non hanc fidem commendat Apostolus“, Röm. 8, 15. Etwas Ähnliches ſagt er in derſelben Schrift, c. 8, n. 13: „ . . . eos noverat Deus malle, si fieri posset impune, committere.“

[4] Erl. 3, 395.

[5] So ſagt er auch In Gal. I, 193 f.: „Vera poenitentia incipit a timore et iudicio Dei.“ Wenn er dem entgegen 1518 ſchreibt: „poenitentia vera non est, nisi

unwirksamer, wie das Leben Luthers und der Seinen es bewiesen hat. Luther kennt keine andere Buße mehr. „Das ist eine rechte Buße," fährt er fort, „daß erstlich das Herz vor Gottes Zorn wegen seiner Sünde erschrickt, und von Herzen begehrt, davon abzulassen. Da wird endlich ein anderes Leben folgen müssen." Und wer bewirkt diese sklavische Reue in uns? Das Gesetz? Man sollte es meinen. Nein, der hl. Geist! „Es ist unmöglich," schließt Luther, „wenn die Reue recht im Herzen und dir leid ist, daß du bisher wider Gott gesündigt hast, daß du dich in solche Sünde willig wieder geben solltest. Solche Reue aber wird ein Mensch sich nicht machen können, wenn er will; es ist des hl. Geistes Werk, welches er in uns anrichtet." Wenn Luther hier sagt: „daß du bisher wider Gott gesündigt hast", meint er damit die Beleidigung Gottes, oder vielmehr, daß man Gottes Zorn geweckt hat, dem die Strafe folgt und uns Schaden bringt? Nur letzteres. Wodurch richtet in der Tat nach Luther der hl. Geist die Reue in uns an? „Durch das Wort Gottes, welches erstlich die Sünde aufdeckt, und darnach auch die Strafe der Sünden anzeigt, den ewigen Tod. Das ist eine solche Strafe, die sich nicht läßt verachten, sondern drängt und treibt das Herz dermaßen, daß es nicht weiß, wo aus, und vor Ängsten schier nicht mehr Atem haben kann."

Luther macht hier den hl. Geist zum Gesetz in seinem Sinn, wie jeder überlegende Theologe einsehen muß. Denn nach Luthers „originalstem Gedanken" bewirkt nur das Gesetz die terrores conscientiae.

---

quae ab amore iustitiae et dei incipit" (Weim. I, 525), so hat Luther nur seinen Gedanken verborgen. Wer sagt und bekennt, wie Luther, er wolle, daß sein früheres Leben noch erlaubt wäre, dessen Buße fängt praktisch nicht mit dem amor iustitiae an, mag er auch theoretisch (wie früher Luther im Römerbrief) amor iustitiae noch im Sinne des hl. Augustin nehmen (Enarr. in Ps. 93, n. 1, und Mausbach a. a. O, und S. 60). Deshalb schreibt der hl. Augustin Sermo 157, n. 14: „Qui adhuc ideo bene agit, quia poenam timet, Deum non amat, nondum est inter filios", und er setzt diese Handlungsweise dem amor iustitiae gegenüber. Tatsächlich galt Luther im J. 1518 auch theoretisch iustitia in jener Verbindung als die zudeckende Gerechtigkeit Christi, der amor verflüchtigte sich zum „Glauben", zum „Vertrauen". Dahin geht auch seine gleichzeitige Erklärung von μετάνοια: μετά bedeute „trans"! Weim. I, 526. Luther wurde dazu durch die von den Scholastikern verschuldete falsche Interpretation der Überschrift bei Aristotelus: Metaphysica = Transphysica, verführt, während doch der wahre Sinn Post Physica (μετὰ τὰ φυσικά) ist, wie heutzutage jeder weiß. Weim. IV, 658 (zum selben Jahre, wie ich meine) erklärt demnach Luther μετάνοια: „phase, i. e. transitus, hoc est, ut Deo confiderent." Es ist sonderbar, daß W. Wrede (Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft, 1900, S 66—69) bei Luther als Übersetzung von μετάνοια nur „Buße", nicht aber transmutatio mentis, „Sinnesänderung", entdeckt hat

„Die Reue fließt aus den Geboten,“[1] d. h. aus dem Geſetze, „welches nur unſere Gewiſſen anklagt, erſchreckt, verflucht und verdammt“. Darüber iſt kein Wort zu verlieren. „Nur das Geſetz, der Dekalog, ſagt, was wir tun ſollen“; Chriſtus hat denſelben außer Gültigkeit geſetzt, weil wir ihn nicht erfüllen können.[2] Luther verwarf die rechte und ſchon gar die vollkommene Reue, weil er die Liebe als etwas Unmögliches und zum Geſetze gehörig verwarf. Er poltert gegen jene Prieſter als Verrückte, welche vom beichtenden Sünder den Reueſchmerz verlangen; einem ſolchen Prieſter ſolle man ſtatt der Schlüſſel einen Kuhſtecken in die Hand geben.[3] Selbſt „wenn Chriſtus kommt, und mit dir wie Moſes redet: ‚was haſt du getan?‘ ſo ſchlage ihn zu tot“.[4] „Die contritio gibt nur Anlaß zur Verzweiflung und beleidigt Gott mehr, als ſie ihn verſöhnt!“[5]

Die Reue war für Luther ein ebenſo überwundener Standpunkt, wie die Liebe, weil er ſie nie recht empfunden hat. Darum war ihm die Lehre, die Reue mit Liebe erweckt tilge die Sünden, nicht weniger unverſtändlich und dunkel,[6] als die Lehre von dem mit der Liebe geſtalteten Glauben. Reue und Liebe gehören ihm zufolge zur lex, zu Moſes; und „dieſen will er ſteinigen helfen“;[7] denn ſein Geſetz verlangt von uns Werke, welche zu tun für uns unmöglich iſt. „Moſes iſt ein Henker und ein grauſamer Liktor, der uns foltert und martert mit ſeinen Schreckniſſen und Drohungen, er ſieht wie der Teufel, und redet, daß

---

[1] Erl. 27, 194.

[2] S. I[1] 335. 380. 657; I[2] 679. 692.

[3] Weim. IV, 658: „Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, nisi sint contriti, et querunt: ‚o fili, doles de peccatis tuis‘? ... Denen ſollte man den Schlüſſel nehmen und einen Kuhſtecken in die Hand geben.“ Es genüge zu fragen: „Credisne? Crede et confide ... Ich abſolviere dich, vade in pace, quia credis ...“ S. auch Weim. VII, 122. Vgl. dazu oben I[1] 496; I[2] 518. Ich begreife nicht wie jene Proteſtanten Luther leſen, welche behaupten, Luther ſei die katholiſche attritio zu gering geweſen, er ſei für die „volle Reue“ im Bußſakrament eingetreten. [Dies genügt gegen das neuerdings ſelbſt von Walther Köhler (Katholizismus und Reformation, 31 ff.) vorgebrachte häßliche Wort Luthers über die katholiſche „Galgenreue“. D. H.]

[4] Tagebuch über Dr. Martin Luther, von Cordatus, S. 207.

[5] So ſchon 1518, concl. 33. 34 (Weim. I, 632): „Nihil iustificat nisi sola fides Christi ... sine qua contritio peccatorum est desparationis causa et plus Deum offendens quam reconcilians.“

[6] S. I[1] 433, A. 2; I[2] 457, A. 1.

[7] „Lieber Moſes, du haſt uns ausgeführt und in das Schweißbad gebracht! Das bei dir überlieferte Geſetz Gottes iſt unerfüllbar.“ Erl. 46, 306. Vgl. hierzu Erl. 46, 80 und Cordatus, 206.

einem das Herz davor verſchwinden möchte; hat ſeine Lippen durchbittert mit Kellerhals und Galle, ja mit hölliſchem Feuer dazu. Darum immer hinweg mit Moſes!“[1] Hält jemand ihn mit ſeinen Geboten vor, ſo ſprich: „Ich bin kein Jude, laß mich unverworren mit Moſes.“[2]

Allerdings ſchreibt Luther: „Liebten wir Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele uſw., ſo würden wir gewiß wegen jenes Gehorſams gerechtfertigt und wir lebten wegen jenes Gehorſams nach dem Worte: ‚Wer das tut, wird in demſelben leben‘. Aber das Evangelium ſagt: „Du tuſt dieſes nicht, alſo wirſt du auch nicht durch dasſelbe leben‘.“[3]

Luther hat hier wieder geſprochen, ohne zu denken. Wenn jemand auch das ganze Geſetz erfüllte, ſo würde er ohne den Glauben an Chriſtus deshalb doch nicht gerechtfertigt. Denn wozu wäre Chriſtus und ſeine Gnade nötig, wenn wir ſchon durch das Geſetz gerechtfertigt wären? Wenn alſo jemand dadurch, daß er Gott über alles tatſächlich liebte, gerechtfertigt würde, wie Luther ſelbſt ſoeben zugegeben hat, ſo kann die Liebe nicht zum Geſetze in Luthers Sinn gehören. Er widerlegt alſo ſelbſt ſeine Behauptung, daß die Liebe ein Geſetzeswerk ſei.

Aber im Gedankengang Luthers gehört die Liebe zum Geſetz, und ob man dasſelbe erfüllt oder nicht erfüllt, es bleibt immer Geſetz, es heißt immer: „Du ſollſt Gott den Herrn lieben“ uſw. Was folgt daraus? Das Gegenteil des von ihm oben ausgeſprochenen Satzes. Luther ſagt in der Tat: „Wer lehrt, der Glaube an Chriſtus rechtfertige nicht, außer das Geſetz werde zugleich beobachtet, der macht Chriſtus zum Diener der Sünde, d. h. zum Lehrer des Geſetzes, der das lehrt, was Moſes gelehrt hat. Alſo iſt Chriſtus nicht der Heiland, noch der Spender der Gnade, ſondern ein grauſamer Tyrann, der wie Moſes Unmögliches verlangt, was niemand vollführen kann.“[4] „Thuſt du die Werke des Geſetzes, ſagen die Papiſten, ſo wirſt du gerechtfertigt“; „man muß auch die Gebote Gottes beobachten, erfüllen, da es heißt: ‚willſt du ins Leben eingehen, ſo halte die Gebote‘. Aber da wird Chriſtus verleugnet, und der Glaube iſt ſchon vertilgt, weil den Geboten Gottes, d. i. dem Geſetze beigelegt wird, was nur Chriſti iſt“.[5]

---

[1] Opp. exeg. lat. XVIII, 142, 147.
[2] Weim. XXIV, 7, zum J. 1527.
[3] In Gal. II, 194.
[4] Ibid., I, 219 f.
[5] Ibid.. p. 209 f.

Hier leugnet alſo Luther ſchlechthin, daß die Erfüllung der Gebote Gottes, des Geſetzes, rechtfertigen könne; oben hören wir ihn dagegen im ſelben Buche bekennen, daß die Erfüllung des Gebotes, des Geſetzes der Liebe rechtfertigen würde. Der Widerſpruch iſt echt lutheriſch! Davon will ich gar nicht ſprechen, wie ungerecht der den Papiſten gemachte Vorwurf iſt.

Wo ſteht aber im Evangelium: „Du tuſt dieſes nicht, alſo wirſt du auch nicht durch dasſelbe leben"? In ſeinem Kommentar zum Römerbrief ſchreibt er, dies werde von Paulus im Galaterbrief geſagt.[1] Aber wo? Dem gegenüber lehrt doch Chriſtus durch die Antwort, welche er dem Jüngling gab: „Willſt du ins Leben eingehen, ſo halte die Gebote,"[2] klar, daß man die Gebote hienieden, natürlich mit Gottes Gnade, halten könne und, um ins Leben einzugehen, halten müſſe. Dieſen Ausſpruch Chriſti, den Luther „finſter, dunkel" findet, der dazu „nicht recht verſtanden wird",[3] verſteht er ſo, daß Chriſtus nur ſagen wollte, was man tun ſoll, woraus aber nicht folge, daß wir es tun können.[4] „Wir ſollten zwar das Geſetz erfüllen und durch die Erfüllung desſelben gerechtfertigt werden; aber die Sünde (d. i. nach ihm die Begierlichkeit) hindert daran. Aus der Vorſchrift des Geſetzes z. B.: ‚Liebe Gott aus deinem ganzen Herzen' uſw. folgt noch nicht: das Geſetz gebietet, alſo geſchieht es; das Geſetz gebietet die Liebe, alſo lieben wir."[5] Luther verſteht ſich gut auf Trugſchlüſſe. Aus dem Geſetze

---

[1] Fol. 236 b. Nach Anführung von Gal. 3, 10: „maledictus qui non permanserit" etc. ſchreibt Luther: „at nullus permansit ut faceret, ut ibidem." Wo? Und darauf: „Qui fecerit ea, vivet in eis, quod dicit apostolus, nullus autem fecit ea . . . sed nullus facit, alioquin quid opus est fide?" Allein der hl. Paulus ſagt, man werde nicht durch das Geſetz, ſondern durch den Glauben gerechtfertigt, er handelt alſo gar nicht von der Erfüllung des Geſetzes.

[2] Matth. 19, 17.

[3] Erl. 44, 179.

[4] Ebdſ., S. 180 f.: „Chriſtus ſpricht nicht, was ich tun könne oder auch getan habe, ſondern ich tun ſoll. Es folgt nicht, wenn man ſpricht: Chriſtus heißt uns die Gebote halten, darum ſo können ſie von uns gehalten werden. Er ſagt mir, was ich tun ſoll, ſo ſagen ſie (die Papiſten), ich kanns tun. Noch lange nicht, Geſelle, es iſt gar ein großer Unterſchied unter Sollen tun, und Können tun", uſw. Erl. 46, 81: „Das Können tun und vollkommen bleibt bei Chriſto, und nicht bei Moſes oder bei uns und in unſeren Kräften . . . Das Geſetz tut nur Chriſtus."

[5] In Gal. III, 6: „ . . . Deberemus quidem implere legem et impletione ejus justificari, sed peccatum obstat. Praescribit et praecipit quidem lex, ut Deum ex toto corde etc. et proximum ut nos ipsos diligamus, sed ideo non sequitur: Hoc scriptum est, ergo fit, lex praecipit dilectionem, ergo diligimus . . ."

folgt allerdings nicht zugleich die Erfüllung desſelben, oder daß ich es aus meinen Kräften allein beobachten könne; aber wer wird leugnen, daß ich es mit Gottes Kraft, die mir Chriſtus erworben hat und die niemanden fehlt, welcher guten Willens iſt, erfüllen kann? Wenn ich es nicht aufs vollkommenſte erfülle, was in dieſem Leben nicht möglich iſt, ſo erfülle ich es doch, ſoweit es mir mit Gottes Gnade möglich iſt. Verlangt Gott mehr von uns?

Luther nahm dem Geſetze gegenüber nur den altjüdiſchen Standpunkt ein, früher in der Praxis, wie wir alsbald ſehen werden, nachher in der Lehre. Das Geſetz gebietet allerdings, Gutes zu tun und Böſes zu meiden, und indem es befiehlt, verpflichtet es, aber es gibt nicht die Kraft zu gehorchen.[1] Die Gnade, die Kraft, es zu erfüllen, liegt außerhalb des Geſetzes, ſie iſt uns aber innerlich durch den Glauben an Jeſus Chriſtus.[2] Im Glauben an ihn als den Zukünftigen, vertrauend auf ſeine Gnade, haben auch die Heiligen des alten Teſtamentes das Geſetz wenigſtens geiſtig erfüllt.[3]

Wenn Luther wiederholt den Katholiken vorwirft, ſie machten aus Chriſtus Moſes, ſo trifft dieſer Vorwurf, hat Luther Recht, Chriſtus ſelbſt. Schon in ſeinem Römerbrief iſt Luther gegen jene, „welche Evangelium anders auslegen als gute Botſchaft, das Evangelium mehr in das Geſetz als in die Gnade verwandeln, und uns aus Chriſtus Moſes machen“.[4] Später kannte er in dieſem Vorwurfe kein Maß mehr.[5] Nun, hat etwa Chriſtus ſeinen Apoſteln nicht ebenſo wohl den Auftrag gegeben, die Menſchen zum Glauben zu führen, als ſie zur Beobachtung der Gebote Gottes, um ihr Leben zu regeln, anzuleiten? Beſchäftigen ſich die Evangelien und die Apoſtelbriefe nicht durchwegs

---

[1] So ſagt der hl. Thomas in Gal. c. 3 (lect. 4): „Lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi.“

[2] Thomas in Rom. c. 3, lect. 4: „Fides Christi auxilium gratiae confert ad implenda moralia praecepta legis.“

[3] Thomas in Gal., l. c.: „Sancti Patres, etsi in operibus legis erant, salvabantur tamen in fide venturi (scil. Christi), confidentes in eius gratia, et saltem spiritualiter legem implentes.“

[4] Fol. 182b: „Qui aliter Evangelium, quam ‚bonum nuntium‘ interpretantur, non intelligunt Evangelium, ut faciunt, qui ipsum in legem potius, quam in gratiam mutaverunt, et ex Christo nobis Mosen fecerunt.“ Schon in dieſem Kommentar ſagt Luther dem Geſetze nicht viel Gutes nach.

[5] Er ſagt nicht bloß, daß man aus Chriſtus Moſes mache, ſondern auch aus Moſes Chriſtus. So z. B.: In Gal. I, 209 ff. Zum Ganzen vgl. Erl. 12, 211, und oben I[1] 651; I[2] 686 f., unten S. 692 f.

auch mit dem Sittengesetz? Der hl. Paulus selbst verwahrt sich nach Verherrlichung des rechtfertigenden Glaubens gegen den Einwurf, als hebe er dadurch das Gesetz auf.[1] Und der göttliche Heiland sagt ausdrücklich: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote," jene Gebote, die Moses auf steinernen Tafeln dem Volke Israel gegeben hat. Luther schreibt: „das heißt man aus dem göttlichen Heiland Moses, einen Tyrann. machen, denn es ist unmöglich, das Gesetz erfüllen." Ja, er versteigt sich, allerdings völlig konsequent, zum Ausspruch: „Es wäre schier nicht gut, daß wir alles täten, was Gott befiehlt; denn er käme um seine Gottheit und würde darüber zum Lügner und könnte nicht wahrhaftig bleiben. . . . Es wäre dann nicht von nöten des Vater Unsers, noch der Artikel des Glaubens, sonderlich von Vergebung der Sünden. Der Glaube würde gar müßig und vergebens sein!"[2]

Woher dieser Widerspruch mit Christus, mit Gott? Woher diese Blasphemien? Luther sah eben einen unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Hier ist der Punkt, wo wir an den ersten Paragraphen dieses Abschnittes anknüpfen und zugleich das volle Licht fallen lassen müssen über dasjenige, was wir dort über den Ausgangspunkt in Luthers Leben und Lehre erörtert haben.

c. Kurze Darlegung der Lehre Luthers vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums.

Harnack schreibt, es sei klar, „was Luther mit seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium letztlich wollte";[3] „der Gegensatz von Gesetz und Evangelium war ihm nicht nur der Gegensatz einer tötenden Forderung und einer Verheißung, sondern vielmehr letztlich der Kontrast zwischen einer beschwerlichen Hülfe und der Sache selbst".[4] Aber warum? Darauf gibt jedoch Harnack eigentlich keine Antwort.

[1] Röm. 3, 31: „Legem ergo destruimus per fidem? Absit sed legem statuimus." S. über diese wichtige Stelle Cornely, Ep. ad Rom., p. 205 sq., wo auch auf die Tradition eingegangen wird, und dazu die schöne Erklärung des hl. Augustin De Spiritu et lit., c. 30, n. 52. Tiefsinnig stellt der hl. Kirchenvater als Vergleichungspunkte lex und fides, liberum arbitrium und gratia auf: sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur." Mit Recht konnte er deshalb die eben angeführte Schriftstelle Röm. 3, 31 also wiedergeben: „Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus." Und Luther? Er hat das Gesetz verworfen und die Willensfreiheit geleugnet, weil man das Gesetz nicht zu erfüllen vermöge. „Gottes Wort und meine eigene Erfahrung zeugens, daß wir keinen freien Willen haben, Gottes Gebot zu halten". Erl. 44, 180.

[2] Tischr., II, 179.

[3] Lehrb. der Dogmengesch., III[3], 757. — [4] Ebdf. S. 756.

Diese ist in den Grundzügen oben niedergelegt. Luther suchte aus sich das Sittengesetz, an dessen Nichtbeobachtung der ewige Tod geknüpft ist, zu erfüllen, um seine starke Begierlichkeit, die dem Gesetze widerstrebt, zu überwinden und, außer dem Sittengesetz nichts weiter suchend, vor Gott wie mit Tugenden geschmückt als Gerechter dazustehen, welcher ihn nicht mehr weiter zu fürchten braucht. Er hatte sich träumen lassen, daß er gerecht sei und das Gesetz aus seinen natürlichen Kräften erfüllen könne, was er offen genug später ausspricht,[1] seine ersten Aussagen darüber bestätigend. Natürlich war das Resultat gleich Null. Anstatt das Gesetz erfüllt und die Begierlichkeit überwunden zu haben, preßte sie ihm im Gegenteil das traurige Geständnis ab: sie ist völlig unüberwindlich. Das hieß aber nichts anderes als: es ist unmöglich, das Sittengesetz zu erfüllen; Gott hat uns mit seinen Geboten, die an uns mit der beständigen Mahnung herantreten: du sollst dieses oder jenes tun, von diesem oder jenem ablassen, Unmögliches auferlegt; denn die Begierlichkeit hindert uns fortwährend an der Erfüllung des betreffenden Gebotes. Das Sittengesetz mit seinem „du sollst" wurde Luther naturgemäß nur mehr eine furchtbare Drohung Gottes, ein Donnerschlag, der uns fortwährend erschreckt, indem das Gesetz, während es uns etwas zu erfüllen vorschreibt, was wir nicht leisten können, an die Nichterfüllung, an die Übertretung des Gebotes, die schwerste Strafe, den ewigen Tod knüpft. Gott galt ihm als der größte Tyrann, sein Gesetz als „tötende Forderung". Was nun tun?

Der einzige Ausweg für Luther wäre gewesen, sich zu erforschen wo denn der Fehler seinerseits liege. Denn daß er nicht auf Gottes Seite zu suchen sei, daß dieser uns gewiß nicht Unmögliches aufgebürdet hat, mußte Luther wissen. Er hätte sich fragen sollen: wo steckt der Grund, warum die Erfüllung des Sittengesetzes mir unmöglich ist?

Man findet aber jedes andere Hindernis leichter, als den Hochmut; der Hochmütige merkt nicht, daß er hochmütig ist, und je mehr er es ist, desto weniger gesteht er sich dies zu. Das ist ein Erfahrungssatz, und er bewahrheitete sich auch bei Luther, ja mehr als bei anderen.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß sich bei ihm, soweit man ihn zurückverfolgen kann, ein unbändiger Hochmut offenbart.[2] Aber davon ab-

[1] Erl. 46, 72 f.; 78. Luthers Praxis glich aufs Haar der Auffassung derjenigen, von denen der hl. Augustin, Sermo 160, n. 7, sagt: „non tenentes Deum, nisi in praeceptis, et suis viribus se arbitrantes implere posse praecepta, adjutorium Dei vitarunt."

[2] S. oben I[1] 431; I[2] 455 ff.

gesehen, spricht er, ohne es zu wissen, offen aus, daß er bei seiner Übung der Gerechtigkeit von seinem Hochmute, seiner Selbstanmaßung geleitet wurde. Gerade in jenem Augenblick, wo er daran war, der eigenen Gerechtigkeit, der natürlich erworbenen Tugend, den Abschied zu geben, sagt er: „Wenn wir müßten mit unseren Anstrengungen und Büßungen zur Gewissensruhe gelangen, warum ist Christus gestorben?" „Wenn man erkennt, daß durch kein Sinnen und Trachten, durch keine Abhilfe unsererseits die Begierlichkeit aus uns weggenommen werden kann" usw.[1] Was heißt das? Luther verließ sich bei Erfüllung des Sittengesetzes bloß auf seine Kräfte. Es mißlang ihm natürlich. Er sieht auch ein, daß es ihm mißlungen ist, daß er Bankerott gemacht hat; aber er erkennt nicht, daß sein Hochmut, sein Selbstvertrauen ihn zum Falle gebracht hat. Er konnte deshalb auch gar nicht tun, was hier allein zu tun war, nämlich mit aufrichtigem Reueschmerz sich zu Gott kehren und neuerdings anfangen, aber in demütigem Gebete um seinen Beistand und im Vertrauen auf denselben[2]; ferner im Kampfe gegen die Ursache des Mißlingens, d. i. gegen seinen unbändigen Hochmut, was ohne Demütigungen und Selbstverleugnung nicht möglich war. Doch Luther und Demut waren zwei ebenso unvereinbare Gegensätze, wie nach ihm Gesetz und Christus. Hätte ihn sein Eigensinn nicht verblendet, so hätte er müssen zur Einsicht gelangen, daß für ihn das Gesetz „Moses" nur deshalb Ursache seines Falles war, weil er das erste Gesetz „Christi", den er nicht als Gesetzgeber gelten läßt, nicht erfüllt hat, nämlich das der Selbstverleugnung. (Matth. 16, 24).

Luther suchte einen andern Ausweg. Das Sittengesetz, kurz alles, was mit „du sollst" beginnt, wurde ihm verhaßt; es gehört dem Alten Testament, Moses an. Das Gesetz habe nur die Aufgabe, uns zu erschrecken, uns anzuklagen, uns zu verdammen. Wir haben uns nach der Verzweiflung an unserm Tun bloß auf Christus zu werfen, nicht um von ihm die Gnade zu erhalten, das zu vermögen, was wir aus uns nicht vermögen; „denn er sagt nicht, was wir tun sollen", das ist „Aufgabe des Gesetzes".[3] Dasjenige tun, was wir sollen, hat, weil

[1] S. oben I[1] 398; I[2] 432.

[2] Wir haben oben I[1] 439; I[2] 462 bemerkt, daß dies bei Luther nicht der Fall war.

[3] Weim. XX, 521; Opp. exeg. lat. XVIII, 63. Weim. XXIV, 4: „Das Evangelium heißt uns nur den Schoß herhalten und nehmen, und spricht: ‚Siehe . . . das hat dir Gott getan, er hat seinen Sohn für dich ins Fleisch gesteckt, hat ihn um deinetwillen erwürgen lassen, und dich von Sünde, Tod, Teufel und Hölle errettet: das glaube und nimm es an, so wirst du selig."

es uns unmöglich iſt, bereits Chriſtus getan; wir haben ihn nur zu umfangen, wenn wir auch nicht tun, was Moſes verlangt.[1] Dies tun wollen, gilt ihm als Anmaßung, als Selbſtgerechtigkeit;[2] ihr ſetzt er nicht die Demut, die Selbſtverleugnung im chriſtlichen Sinne entgegen, ſondern das Aufgeben aller Selbſtheit, d. i. den Verzicht auf die eigene Perſönlichkeit, kurz, die Selbſtwegwerfung. Wenn Chriſtus durch ſein Gebot der Selbſtverleugnung die moraliſche Wirkung bezweckt, daß wir unſer „Ich" (d. h. den alten Adam voll Selbſtſucht, voll Unbotmäßigkeit und Verſeſſenheit auf den eigenen Kopf und den eigenen Willen) nicht mehr in uns vorfinden: ſo fordert Luther die phyſiſche Wirkung, die Verleugnung all unſerer Kräfte und die Wegleugnung unſerer Wahlfreiheit; wir müſſen ſein wie Stock und Stein. Das Sittliche hat ſchon Chriſtus ſtatt unſer getan.[3]

---

[1] S. oben I[1] 335; I[2] 679. Luther leugnet die aktuelle Gnade. Vgl. I[1] 563; I[2] 585.

[2] Über die angebliche Schädlichkeit des Geſetzes ſ. Döllinger, Die Reformation, III, 36 ff., 43, 47 ff.

[3] Dieſen Gedanken finden wir am beſten frühe (1520) in ſeiner Schrift „Von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen" (Weim. VII, 23 f.) ausgeſprochen: „Wie geht es aber zu, daß der Glaube allein mag fromm (gerecht) machen, und ohne alle Werke ſo überſchwenglich Reichtum geben, ſo doch ſo viele Geſetze, Gebote, Werke, Stände und Weiſen uns vorgeſchrieben ſind in der Schrift? . . . Die Gebote ſind nur dazu geordnet, daß der Menſch darin ſehe ſein Unvermögen zu dem Guten, und lerne an ſich ſelbſt verzweifeln. Und darum heißen ſie auch das alte Teſtament und gehören alle ins alte Teſtament, wie das Gebot: ‚du ſollſt nicht böße Begierden haben' beweiſt, daß wir alleſamt Sünder ſind und kein Menſch vermag zu ſein ohne böße Begierde, er tue was er wolle. Darum lernet er an ſich ſelbſt verzagen, und anderswo zu ſuchen Hilfe, daß er ohne böße Begierde ſei und alſo das Gebot erfülle durch einen andern, das er aus ſich ſelbſt nicht vermag. Alſo ſind auch alle anderen Gebote uns unmöglich . . . Wenn nun der Menſch aus den Geboten ſein Unvermögen gelernt und empfunden hat, daß ihm nun Angſt wird, wie er dem Gebot genug tue, ſintemal das Gebot muß erfüllt ſein, oder er muß verdammt ſein, ſo iſt er recht gedemütigt und zunichte worden in ſeinen Augen, findet nichts in ihm, damit er möge fromm werden: dann ſo kommt das andere Wort, die göttliche Verheißung und Zuſagung und ſpricht: ‚willſt du alle Gebote erfüllen, deiner bößen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, ſiehe da, glaube in Chriſtum, in welchem ich dir zuſage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit; glaubſt du, ſo haſt du, glaubſt du nicht, ſo haſt du nicht. Denn was dir unmöglich iſt mit allen Werken der Gebote, deren viele und doch keine nütz ſein müſſen, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben. Denn ich habe kürzlich alle Dinge in den Glauben geſtellt, ſo daß, wer ihn hat, ſoll alle Dinge haben und ſelig ſein, wer ihn nicht hat, ſoll nichts haben'. Alſo geben die Zuſagungen Gottes, was die Gebote fordern, und vollbringen, was die Gebote heißen (jubent), auf daß es alles Gottes eigen ſei, Gebot und Erfüllung; er heißet allein, er erfüllt auch allein." Dazu vgl. I[1] 401; I[2] 435 zum J. 1516.

Luther hat, um es in Kürze zu sagen, den unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Christus, zwischen Sittengesetz und Evangelium, zwischen Rechtfertigung und menschlicher Tätigkeit ausgesprochen.[1]

Diese Auffassung, welche ein Eckstein im alten Luthertum wurde, gründete sich auf Luthers individuelle, selbstverschuldete Erfahrung, der die falsche Spekulation eines Halbwissers zur Seite stand, und die in einem grenzenlosen Hochmut ihren Grund hatte. Die Widersprüche mit der gesunden Vernunft, nicht bloß mit der hl. Schrift (vorzugsweise mit dem Evangelium) blieben nicht aus. Man glaubt einen Wahnsinnigen zu hören, wenn Luther schreibt: „Entweder wird Christus stehen, und das Gesetz zu grunde gehen, oder das Gesetz wird stehen, und Christus zu grunde gehen. Denn Christus und das Gesetz können in keiner Weise zusammen sein und zugleich herrschen im Gewissen. Wo die Gerechtigkeit des Gesetzes herrscht, dort kann nicht die Gerechtigkeit der Gnade herrschen und umgekehrt. Die eine muß der anderen weichen."[2]

Da sehen wir Luther wieder in seinem Element, in Trugschlüssen und in Taschenspielerei. Zuerst spricht er vom Gegensatz des Gesetzes und Christi. Dieser Gegensatz leuchtet nicht ein; das fühlte Luther. Darum identifiziert er in einem Atemzug Gesetz mit Gerechtigkeit des Gesetzes. Ja, da allerdings existiert der Gegensatz, weil diesem Ausdruck die Anschauung zu grunde liegt, als wolle man durch das Gesetz allein gerecht werden, nicht durch die Gnade. Aber gegen wen kämpft Luther mit dieser Erörterung? Gegen die Kirche? Wo und wann hat sie dazu Anlaß gegeben? Sie sagt, daß der Gerechte das Gesetz erfüllen müsse, nicht, daß einen das Gesetz gerecht mache. Luther hatte keinen Begriff von dem Ineinandergreifen von Gnade und Gesetz, das die Kirche in einer von ihm einst gebeteten Oration so schön ausdrückt: „Gib deinen Dienern, daß sie das Geheimnis, welches sie durch den Glauben erfaßt haben, durch ihr Leben festhalten."[3]

Wenn aber Christus statt unser das Gesetz erfüllt hat, kann man dann noch von Übertretungen desselben unsererseits im wahren

---

[1] So z. B. kommt er auf den Gegensatz von Gesetz und Evangelium in seinem Kommentar zum Römerbrief besonders fol. 236^{b} zu sprechen. Aber derselbe zieht sich durch den ganzen Kommentar hindurch.

[2] In Gal. I, 85. S. dazu oben I^{1} 401. 427; I^{2} 427. 451 f. Luthers Aussprüche aus dem J. 1515.

[3] Oratio am Osterdienstag: „concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt." Brevier, fol. 133. (Steht auch im Missale Romanum.) S. dazu die öfters zitierte Schrift von Mausbach, Die kath. Moral usw., S. 142.

Sinne des Wortes oder von Sünden sprechen? Die Sünde ist ja dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam;[1] das Sittengesetz beruht aber auf der lex aeterna. Wenn Christus statt meiner das Gesetz erfüllt hat, dann hat die Übertretung desselben unsererseits keine Bedeutung mehr; unsere Sünden gegen das Gesetz muß Christus ja aus demselben Grunde übernehmen, weshalb er die Erfüllung des Gesetzes übernommen hat, nämlich weil wir es nicht erfüllen können.

Darum, wenn der Übertreter des Gebotes sich zu Christus wendet, „bückt sich dieser, und läßt den Sünder springen auf seinen Rücken, und errettet ihn also vom Tode und Stockmeister",[2] d. h. unsere Sünden springen hinüber auf Christus, so daß sie für uns fremd werden; aber wechselseitig springt die Gerechtigkeit Christi, die Erfüllung des Gesetzes, auf uns, so daß sie unsere wird. Das ist der „originalste",[3] d. h. ursprünglichste Gedanke Luthers, den wir ihn schon 1515 und 1516 aussprechen hörten.[4] In Verbindung mit dem Glauben formulierte er ihn im J. 1519 also: „An Christus glauben heißt glauben, daß Christus meine Sünden auf sich nehme, und seine Gerechtigkeit mir mitteile."[5] Und ein paar Jahre später bewirkt nach ihm dieser Tausch (commercium), daß die Gerechtigkeit Christi in uns, und unsere Sünden in ihm nicht bloß objektiv, sondern formaliter seien.[6] Das Christentum wird ihm nachher nichts anderes, als geradezu die Übung in der Auffassung, „daß du empfindest, du habest nicht die Sünde, obwohl du sündigst, sondern deine Sünden hingen in Christus".[7] Diese

[1] Die Definition haben die Scholastiker wörtlich aus Augustin genommen. Cont. Faustum, lib. 22, c. 27. Die Erklärung s. bei Thomas, 1. 2., qu. 71, a. 6.

[2] Erl. 18, 58.

[3] Harnack sagt in Lehrbuch der Dogmengesch., III, 757, man müsse Luther nach seinen originalsten Gedanken nehmen.

[4] S. I 397. 401. 441 f.; I² 431 f., 435. 465; I¹ 448; I² 471 (aus Römerbrief fol. 140). Vgl. auch I¹ 509; I² 531; denn wenn dort Luther sagt, die Auferstehung Christi bewirke in uns die Gerechtigkeit, wenn wir sie glauben, so will er im Grunde doch nur sagen, unsere Sünden gingen durch den Glauben auf Christus über, und wechselweise komme zu uns seine Gerechtigkeit. Allerdings heißt das nicht die Gerechtigkeit in uns bewirken („efficit eam in nobis, si eam credimus et est causa").

[5] Weim. IX, 419. S. Weim. II, 504: „Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur", etc.

[6] Weim. V, 608 (1521): „Christus exinanivit se sua iustitia, ut nos ea indueret et impleret, et replevit se nostris, ut exinaniret nos eisdem, ita ut iam non objective sit nostra Christi iustitia, sed et formaliter, sicut non tantum obiective Christi sunt peccata nostra, sed et formaliter."

[7] Opp. exeg. lat. XXIII, 142: „Christianismus nihil aliud quam perpetuum

Empfindung muß erlernt, geübt werden; ſie entſpringt nicht ſofort aus dem Glauben, wie die proteſtantiſchen Theologen uns glaubhaft machen wollen. Aus unſerer Übung, aus unſerer Bemühung müſſen wir es zur Empfindung bringen, daß wir keine Sünden haben. Hier könnte man faſt an Pelagianismus denken.[1]

Es iſt völlig in Übereinſtimmung mit Luthers „originalſtem Gedanken", wenn er ſchreibt, der Chriſt dürfe nichts wiſſen von Sünden und von Verdienſten. „Fühlt er in ſich die Sünden, ſo betrachte er ſie nicht, wie ſie in ſeiner Perſon oder in ſeinem Gewiſſen ſind, ſondern in jener Perſon, nämlich Chriſtus, auf welchen ſie Gott geworfen hat, wo ſie auch geſühnt und überwunden ſind. So geſchieht es, daß der ein reines Herz von jeglicher Sünde durch den Glauben hat, welcher glaubt, ſeine Sünden ſeien in Chriſto beſiegt. Das heißt die Sünde ſakrilegiſch anblicken, wenn du ſie in deinem Herzen betrachteſt; denn nur der Teufel, nicht Gott legt ſie dorthin. Betrachte vielmehr Chriſtus, in welchem du deine Sünden hängen ſehen ſollſt; dann biſt du ſicher von den Sünden, vom Tod und von der Hölle. Dann wirſt du ſagen: die Sünden ſind ja nicht mein, denn ſie ſind nicht in mir, ſie ſind mir fremd, ſie gehören einem andern, Chriſto an: ſie können mir alſo nicht ſchaden."[2] Die Gewiſſensbiſſe wegen Übertretung des Geſetzes bewirkt alſo in uns der Teufel!

Durch obige Sätze Luthers aus den dreißiger Jahren erhalten wir die Erklärung für ſeine Darlegung vom Jahre 1517, wonach „das

---

huius loci exercitium, nempe sentire te non habere peccatum, quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo haerere, qui est salvator in aeternum a peccato, morte et inferno secundum illud: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi."

[1] S. nächſten Abſatz F.

[2] Damit man nicht glaube, ich dichte, will ich auch dieſe Stelle im Originaltext hieher ſetzen. Ibid., p. 141: „Christianus quasi in alio mundo collocatus, neque peccata, neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a Deo sunt conjecta, hoc est, videat qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt. Sic fiet ut habeat purum et mundum cor ab omni peccato per fidem, quae credit peccata sua in Christo victa et prostrata esse . . . Sacrilegus igitur peccati aspectus is est, cum peccatum in tuo corde aspicis; diabolus enim istuc peccatum reponit non Deus. Sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua haerere videbis, securus eris a peccatis, a morte et inferno. Dices enim: peccata non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena, Christi videlicet: non ergo me laedere poterunt." S. dazu Opp. exeg. lat., XXII, 365.

Sündenbewußtſein der bloße Glaube Chriſti wegnimmt".[1] Das Gewiſſen wird durch das Blut Chriſti gereinigt, d. i. „der Menſch hat nicht mehr Gewiſſensbiſſe durch das Gedächtnis an ſeine Sünden". Die Beängſtigung komme durch die vergangenen Sünden, die das Gewiſſen nicht ungeſchehen machen könne, und durch den künftigen Zorn Gottes; von dieſen Ängſten „wird das Gewiſſen nur befreit durch das Blut Chriſti. Wenn es nämlich ihn durch den Glauben angeſehen hat, kehrt es zurück, und erkennt, daß ſeine Sünden in ihm abgewaſchen und weggenommen ſeien. So wird es," fährt Luther fort, „durch den Glauben zugleich gereinigt und beruhigt, ſo daß es die Strafen nicht mehr fürchtet aus lauter Freude über die Vergebung der Sünden ... Das gute, reine, ruhige, fröhliche Gewiſſen iſt nur der Glaube an die Sündenvergebung, welchen man nicht haben kann außer in das Wort Gottes, das uns predigt: das Blut Chriſti ſei vergoſſen zur Vergebung der Sünden. Denn obwohl wir ſehen oder hören würden, Chriſti Blut ſei vergoſſen, ſo würde deshalb das Gewiſſen nicht gereinigt, fügte man nicht hinzu: ‚zur Vergebung der Sünden' ... Ja, es genügt nicht einmal zu glauben, es ſei vergoſſen zur Vergebung der Sünden, wenn ſie nicht glauben, es ſei vergoſſen zur Vergebung ihrer Sünden. Siehe, ſo reinigt das vergoſſene Blut Chriſti durch den Glauben an das Wort Chriſti das Gewiſſen",[2] uſw. „Je mehr und feſter jemand glaubt, Chriſtus ſei das

---

[1] Kommentar zum Hebräerbrief, fol. 84: „Conscientiam peccati non tollit, nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum."

[2] Ebdſ., in c. 9, fol. 117: „ ... Primo, munditia conscientiae, hoc est, ut homo non mordeatur memoria peccatorum suorum, nec inquietetur (Hſ. inquiretur) timore futurae vindictae, sicut psal. 111 dicit: iustus ab auditione mala non timebit; sic enim conscientia mala inter peccatum praeteritum et vindictam futuram, velut inter angustias, ut Propheta ait, deprehenditur et tribulatur ... Quia dum praeteritum peccatum non potest mutare, et iram futuram nullo modo vitare, necesse est ut, quocunque vertatur, angustetur et tribuletur, nec ab his angustiis liberatur, nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, redit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse; sic per fidem purificatur simul et quietatur, ut iam nec poenas formidet, prae gaudio remissionis peccatorum. Ad hanc igitur munditiam nulla lex, nulla opera, et prorsus nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest, ne ipse quidem, nisi cor hominis crediderit, eum esse effusum in remissionem peccatorum; oportet enim testatori credere, ubi dicit; hic sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum", etc. Und ebdſ. fol. 117 b: „Conscientia bona, munda, quieta, iucunda est nonnisi fides remissionis peccatorum, quae haberi non potest nisi in Verbum Dei, quod praedicat nobis, sanguinem Christi effusum esse in remissionem peccatorum. Nam quantumlibet videremus vel audiremus, Christi sanguinem effusum, nihil ex hoc conscientia

Lamm, welches seine Sünden trägt, um so zuversichtlicher (confidentius) verachtet er den Tod." Durch den Glauben müsse der Christ den Tod, das Gericht, die Hölle überwinden; „diese schauerlichen Objekte sind nur Übungen, durch welche der Glaube stark werde wie der Tod, und hart wie die Hölle, während sie (jene Objekte) wie mit Gewalt und Ungestüm das Herz drängen und zu trennen versuchen vom Vertrauen auf Christus",[1] d. i. vom Glauben, daß Christus die Sünden des Einzelnen trägt.

Wahrhaftig, der Ablaß, selbst in jener Form, wie ihn da und dort der Mißbrauch unter Katholiken verzerrt haben mag, war ein Kinderspiel gegen diesen Luther'schen völlig unbeschränkten Ablaß, nicht etwa bloß von den zeitlichen Strafen, sondern von den Sünden, und zwar sowohl von allen vergangenen, als auch von allen zukünftigen! Und was muß man tun, um diesen Luther'schen Ablaß zu gewinnen? Nichts, außer glauben oder vertrauen, es sei so!

Am schnellsten und sichersten gewannen diesen Ablaß die praktischen Atheisten, welche die Gewissensbisse bereits erstickt hatten, oder auch jene völlig lauen Christen, welche zu denken gewohnt waren: Gott verzeiht es schon! Diese Lehre war die theoretische Entschuldigung für ihr bisheriges Leben und die Aneiferung, dasselbe fortzusetzen. Sie haben es treulich getan unter dem frommen Aushängeschild: Christus, der für mich das Blut vergossen, trägt ja alle meine begangenen und künftigen Missetaten! Die „halbschlächtigen Christen", um mich Harnacks bekannten Ausdruckes zu bedienen, bedurften schon eines größeren Kraftaufwandes,

---

mundaretur, nisi addatur: in remissionem peccatorum (quem viderunt Judaei, audierunt gentes, et mundati non sunt). Immo nec hoc satis est, credere effusum esse in remissionem peccatorum, nisi in eorum peccatorum remissionem effusum crediderint. Ecce, sic per fidem Verbi Christi mundat conscientiam sanguis Christi nonnisi effusus" etc. Aus seinem Kommentar zum Hebräerbrief hat Luther manches in seinen ersten Kommentar zum Galaterbrief (1518—1519) herübergenommen. Vgl. z. B. Weim. II, 458. Nebenbei bemerkt darf zu dieser Lehre nicht die bekannte Stelle aus des hl. Bernhard, De annuntiatione, serm. 1, n. 3 (Migne, Patr. l., t. 183. p. 384), zum Vergleich herangezogen werden. Luther selbst führt sie in seinem Kommentar zum Römerbrief, fol. 202 b, wohl für die fiducia cordis in Deum, aber noch nicht wie später (z. B. bei Enders I, 260, zum J. 1518) für die Identifizierung der objektiven Versöhnung mit der subjektiven Rechtfertigung an. Später wird die Stelle von Luther auch zu sehr verstümmelt.

[1] Ebdf. fol. 84: „ . . . Sunt illa horrenda obiecta nihil aliud, quam exercitia, per quae fides fiat fortis ut mors et dura sicut infernus, dum velut vi et impetu urgent et separare conantur cor a fiducia Christi." Die hl. Schrift gebraucht diesen Spruch nicht vom Glauben, sondern von der Liebe.

d. h. einer Portion Pelagianismus, um sich in den Gedanken hineinzubohren, ihre Sünden hingen an Christus statt an ihnen, und um das Sündenbewußtsein, und mit demselben die Verzweiflung und mit ihr den Trieb zum Selbstmord zu verlieren.[1]

Was, Verzweiflung? Der ächte Sünder wird sich im Gegenteil jetzt ins Fäustchen lachen, wenn er durch sein gemächliches Vertrauen, wie durch das Glas im Guckkasten, Christus betrachtet und auf einmal an ihm alle jene Sünden, mit denen, als seinen Stammgästen, er bisher auf höchst freundschaftlichem Fuße gestanden hatte, hängen sieht. Welche Wonne, selbst für die „Frommen", Christus mit unserer Unreinigkeit bekleidet und uns selbst von derselben befreit zu sehen! Adieu, katholische Stockmeisterei, finsterer Ernst der katholischen Buße! Weg mit der Reue, mit der Liebe! Denn was heißt beispielsweise die katholische Lehre von dem mit der Liebe gestalteten Glauben als dem notwendigen Faktor in der Rechtfertigung anders, als Christus unserer Sünden entkleiden, und sie wieder uns anzuhängen, ihn neuerdings unschuldig zu machen, um uns dafür schuldig zu erklären? Ganz gegen den Ausspruch der Schrift: Sehet das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt trägt! Weg also mit der Liebe, die bei diesem Geschäft nicht mitsprechen darf! Die Rechtfertigung von der Liebe bedingt sein lassen, hieße Christus überflüssig, unnütz machen.[2]

Aus dem Gesagten erhellt, daß nach Luther die Sünde nicht im Sünder, sondern in Christus als ihrem Subjekte getilgt werden müsse, denn „alle Sünden, welche ich, du und wir alle begangen haben und noch tun werden, sind Christo so eigen, als hätte er sie selbst begangen".[3]

---

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 141 f.: „Est autem maximus labor, posse haec ita fide apprehendere et credere ut dicas; Peccavi et non peccavi, ut sic vincatur conscientia, potentissima domina, quae saepe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit." S. dazu den nächsten Paragraphen.

[2] Man darf nicht glauben, obige schreckliche Grundsätze seien Folgerungen, welche nur ich, nicht Luther selbst gezogen hat. Man findet sie In Gal. II, 17: „Haec consolatio piorum summa est, sic Christum induere et involvere meis, tuis et totius mundi peccatis, et inspicere eum portantem omnia peccata nostra, siquidem hoc modo inspectus facile tollit fantasticas opiniones sophistarum de iustificatione operum. Somniant enim fidem quandam formatam caritate; per hanc contendunt tolli peccata et iustificari homines, quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem, et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis, et ea intueri non in Christo, sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum" etc. Vgl. auch ibid., p. 19.

[3] Ibid., p. 16. Es ist bezeichnend, daß Luther dann als Beweis Psalmenverse anfügt, die vom Sünder, nicht aber von Christus sprechen.

Durch den Glauben, ſagt er, werde aus dem Sünder und Chriſtus gleichſam eine Perſon, „ſo daß du mit Vertrauen ſagen kannſt: ich bin Chriſtus, d. i. die Gerechtigkeit Chriſti, der Sieg, das Leben uſw. ſind mein; wechſelſeitig aber Chriſtus ſagen könne: Ich bin jener Sünder, d. i. ſeine Sünden, der Tod uſw. ſind mein".[1] Wurde doch Chriſtus „von allen Propheten als der größte Räuber, Totſchläger, Ehebrecher, Dieb, gottloſe Schurke (sacrilegus), Gotteslästerer uſw. vorausgeſehen . . . nicht zwar, als hätte er ſelbſt dies getan, ſondern weil er das von uns Begangene auf ſich genommen".[2] Weit entfernt alſo, daß uns die Sünde von Chriſtus trennt, wie die katholiſche, d. h. die chriſtliche Kirche lehrt, bleibt im Gegenteil der Sünder, ſo lange er den Glauben, ſein gemütliches Vertrauen nicht verliert, mit Chriſto vereinigt, da ja dasjenige, was den Sünder von Chriſto trennen ſoll, nämlich die Sünde, vom Sünder getrennt, dafür aber mit Chriſto ſo innig geeinigt wird, daß er als der Übertreter des Geſetzes, der Sünder jedoch, der eigentliche Übertreter, infolge des Tauſches mit Chriſtus, als Erfüller des Geſetzes erſcheint. Das gemütliche Vertrauen bewirkt, daß Sünder und Chriſtus die Rollen, oder, wie in einem Ballſpiel, die Kugeln wechſeln: der Sünder wirft die Sünden auf Chriſtus, dieſer die Gerechtigkeit auf den Sünder.

Man begreift die Freude ſo mancher lauen Chriſten über dieſen Erfolg. „Denn, wenn das Herz hört, daß Chriſtus für uns das Geſetz erfüllt und unſere Sünde auf ſich nimmt, ſo fragt es nicht mehr darnach, daß unmöglich Ding gefordert wird vom Geſetz, und daß wir daran müſſen verzweifeln und mit den Werken ablaſſen. Ja, es iſt nun ein köſtlich Ding und ſchmeckt wohl, daß das Geſetz ſo tief und hoch iſt, ſo heilig und recht und gut, und ſo große Dinge fordert, und wird darum geliebt und gelobt, daß es ſo viel und Großes fordert. Das macht: ein ſolches Herz hat das nun alles in Chriſto, das vom Geſetz erfordert wird, und es wäre ihm aufs höchſte leid, daß es weniger forderte."[3] Das Herz

[1] Ibid., I, 246: „Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, . . . ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi iustitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi, et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os." Das Wort des hl. Auguſtin: „non solum nos christianos factos esse, sed Christum" (In Joann., tr. 21, n. 8), hat eine ganz andere Bedeutung.

[2] Ibid., II, p. 14: „ . . . omnium maximus latro, quo nullus maior unquam in mundo fuerit . . ." Ebenſo p. 18.

[3] Erl. 11, 50.

braucht nur zu glauben, daß es so ist, dann ist es so! Das ist die enge Straße, die zum Himmel führt! Das ist der Sinn der Worte: das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die Gewaltigen reißen es an sich.[1]

Der Leser wird jetzt die bereits früher, gelegenheitlich zitierten Aussprüche Luthers aus dem Jahre 1520 völlig verstehen, daß der Christ, mag er auch noch so viele Sünden begehen, sein Heil nicht verlieren könne, so lange er nicht ungläubig werde; wenn man Christus als das Lamm anerkenne, welches die Sünden der Welt trägt, so könne die Sünde nicht von ihm losreißen, sollte man auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben, oder ebenso viele Totschläge begehen. Traue nur und glaube: dies Register gezogen, und die Sünden sind schon vergeben. Im Moment, wo du anerkennst, Christus trage deine Sünden, ist er schon statt deiner der Ehebrecher, Hurer, Totschläger[2] usw.

Es entspricht völlig dieser Lehre, sowie Luthers Ausgangspunkt und Entwicklungsgang, wenn er schreibt, daß „Verzweiflung und Traurigkeit oder Verwirrung des Gewissens nicht aus der Menge der Sünden entstehe, sondern aus der Menge der guten Werke oder dem Streben nach eigener Gerechtigkeit".[3] „Es ist viel leichter und sicherer in Sünden auf Gott hoffen, als wenn man von Gott Güter der Gnade und Verdienste erhalten hat; ja es ist gefährlich, wenn der Mensch bis zu seinem Tode in vielen Gnaden und Verdiensten gelassen wird, weil er kaum lernen wird auf Gott hoffen, außer sehr schwer. Wo kein gutes Leben vollführt wurde, ist es schwer zum Heile gelangen; noch schwerer aber ist es für jene, welche Gutes gewirkt haben."[4] So un-

[1] S. I[1] S. 115; I[2] 104 f.

[2] I[1] 354 f.; I[2] 326 ff. 331 ff. So predigt Luther auch im J. 1512: „So viele Sünde kannst du nicht getan haben, noch ist dir Gott so feind, daß es nicht alles hinweg sei und vergeben, wenn du anfängst zu glauben. Denn durch den Glauben hast du Christus zu eigen, der dir deshalb geschenkt ist, daß er deine Sünde hinwegnehme . . . Darum kann keine Sünde bleiben, wie groß sie auch sei, wenn du glaubst. So bist du dann das liebe Kind, und es ist alles schlicht, und was du tust, ist alles recht. Glaubst du nicht, so bist du verdammt, tuest du auch alles, was du willst", usw. Weim. XII, 595.

[3] Opp. var. arg. lat. I, 236: „Desperatio et tristitia spiritualis vel confusio conscientiae proprie non ex multitudine peccatorum contingit, sed potius ex multitudine et copia bonorum operum vel affectu propriae iustitiae, horrente quidem peccatum, sed iustitiam suam quaerente insipienter." Die Quaestio ist sicher nicht vor 1516 geschrieben.

[4] Ibid., p. 239: „ . . . facilius in peccatis sit sperare in Deum et tutius, quam in meritis et bonis (gratiae donatis a Deo) . . . Periculosum est hominem in multis gratiis et meritis usque ad mortem relinqui, quia vix discet in Deum sperare, nisi difficillime" etc.

glaublich diese Auslassungen klingen, so entsprechen sie doch völlig Luthers Seelenleben nach dem Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit.

Nicht weniger aber gehören demselben Gedankenkreise Luthers Worte an: „Alsbald als das Gesetz und die Sünde in das Gewissen kommen, soll man sie austreiben, denn das Gewissen, ist es einmal erschreckt durch die Furcht vor dem Zorn und dem Gerichte Gottes, soll von keinem Gesetz, von keiner Sünde, sondern nur von Christus wissen.“ [1] Handelt es sich um die Rechtfertigung, so müsse man aufs verächtlichste vom Sittengesetz sprechen; räumt man demselben eine Herrschaft im Gewissen ein, so wird es eine Kloake aller Ketzereien und Gotteslästerungen.[2] „Das Gewissen soll mit dem Gesetz, mit den Werken und der irdischen Gerechtigkeit gar nichts zu schaffen haben.“ [3] Mit dem Gesetz und dem Gehorsam gegen dasselbe, mit Moses und den Werken habe nur die weltliche Obrigkeit sich zu befassen, usw.[4]

Einer Widerlegung bedarf Luthers Lehre um so weniger, als er sie selbst mit den Worten gegeben hat: „Auch uns, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ist es unmöglich, all das vollkommen einzusehen und zu glauben; denn es widerstreitet aufs höchste der menschlichen Vernunft.“ [5] Ich setze zu diesen Worten Luthers nur mein **Amen hinzu.**

---

[2] In Gal. I, 173: „Quam primum lex et peccatum veniunt in coelum, i. e. in conscientiam, protinus hinc ejiciantur, quia conscientia perterrefacta metu irae et iudicii Dei, nihil de lege et peccato scire debet, sed tantum de Christo.“

[3] Ibid., II, 144 f.

[4] Ibid., I, 172. S. dazu I[1] 651 f.; I[2] 686 f.

[5] Ibid., p. 173: „Contra in politia obedientia legis severissime exigatur“ etc. S. Erl. 50, 54. Denn abgesehen davon, daß es Aufgabe des Gesetzes sei, die Sünde anzuzeigen und das Gewissen zu schrecken (was das Gesetz „geistlich treiben“ heißt), ist dasselbe vorzüglich für die Rohen und Ungläubigen da, „um sie leiblich und gröblich zu treiben, daß sie seine Werk tun und lassen, und also mit Zwang unter dem Schwert und Gesetz äußerlich fromm sein müssen, wie man die wilden Tiere mit Ketten und Kerker hält, daß äußerlicher Friede bleibe unter den Leuten, wozu denn weltliche Obrigkeit verordnet ist.“ Erl. 19, 140; Weim. XV, 228 f. Darum hieß es auch später, wie E. Sarcerius berichtet (Von einer Disziplin usw., Vorr.), die Predigten des Gesetzes gehörten auf die Rathäuser, der Moses aber auf den Galgen, in Übereinstimmung mit Luther: „Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores“ (Opp. exeg. lat., XXII, 415). zur „civilis iustitia“, zu den Bürgertugenden (ibid., XXIII, 221). Vgl. Erl. 25, 346.

[1] Ibid., II, 34: „ . . . quia fortissime pugnant cum ratione humana.“

Zudem werden wir im nächsten Paragraphen sehen,[1] daß diese Lehre, in die Praxis umgesetzt, weder in Todesschrecken, noch in den Versuchungen Stich hielt, und sich als elendes Hirngespinst erwies.

Luther konnte auch seine Lehre nicht einmal konsequent durchbilden: denn wie kann er, wenn meine Sünde nicht bloß objektiv, sondern formal in Christo hängt, trotzdem behaupten, ich sei zugleich Sünder und nicht Sünder? Das kann er allenfalls sagen, in seinem anderen „Gedankenkreis", der übrigens nicht weniger „original" ist, in jenem, wonach die bleibende Sünde nicht imputiert wird, aber nicht in seiner Lehre vom Ballspiel und vom Tauschhandel.[2]

Indes Eines ist klar, daß in dieser Theologie die Sünde von jenem Augenblick an jegliche Bedeutung verliert, wo der Sünder zu glauben, zu vertrauen beginnt. Von diesem Augenblick an hängt sie nicht mehr an ihm, sondern an Christus. Damit wird aber die Frage nach der Verschiedenheit der Sünden völlig überflüssig und unnütz. Ehe der Sünder glaubt, ist jede Sünde im „Systeme" Luthers eine Todsünde;[3] wir wissen bereits, warum.[4] Sobald er glaubt, hat er sie in Luthers erörtertem Gedankenkreis nicht mehr, sie hängt schon in Christo. Die Frage nach der Verschiedenheit der Sünden gliche der Frage, welcherlei Sünden Christus annehme, und welche nicht. Aber gerade Christus fragt nicht nach der Verschiedenheit der Sünden, er macht keinen Unterschied zwischen Sünde und Sünde; er ist ebenso gerne ein Dieb als ein Ehebrecher, ein Totschläger als ein Lügner usw. Der Sünder selbst erreicht dieses Resultat ohne Mühe durch den Glauben. Dadurch hört auch für uns der Unterschied von Sünde und Sünde auf. Es bleibt nur eine Sünde übrig, die von Christus trennt: der Unglaube.[5]

---

[1] S. daselbst, Absatz A.

[2] Doch, auch hier gilt, was Luther Opp. exeg. lat. XIX, 96, schreibt: „Quando ergo dicunt: Peccatum semper haeret in homine, quomodo igitur potest ablui...? responde: Homo considerandus est, non qualis in se est, sed qualis est in Christo; ibi invenies, quod credentes sunt abluti et mundificati sanguine Christi. Quis autem tam profanus est, ut neget sanguinem Christi esse mundissimum?" Wenn er aber dann nun wieder sagt: „at tota munditia haec aliena esse debet, nempe Christi et sanguinis eius, non debet esse nostra", so folgt doch, daß die Sünde in mir hängt, und nicht in Christus. Das Ganze ist eben ein Widersinn! Verborum portenta!

[3] In Gal. III, 24: „Omne peccatum, quod ad substantiam facti attinet, est mortale."

[4] S. I^1 479; I^2 501.

[5] Dies spricht er schon De capt. Babylon. (1520) aus: „Nulla peccata christianum possunt damnare, nisi sola incredulitas, caetera omnia, si redeat

Ganz dasſelbe läßt ſich auch hinſichtlich der Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Werk und Werk nachweiſen. Der Grund iſt da und dort derſelbe. Chriſtus hat *ſtatt unſer* das Geſetz erfüllt, weil es für uns „*unmöglich*“ iſt. „Wenn daher das Geſetz kommt und verklagt dich, daß du es nicht gehalten haſt, ſo weiſe es hin zu Chriſtus und ſprich: Dort iſt der Mann, der es getan hat, an dem hange ich, der hat's für mich erfüllt, und *mir ſeine Erfüllung geſchenkt*; ſo muß es ſtill ſchweigen.“[1] Infolge davon verlieren ſowohl die Übertretungen des Geſetzes als auch die Werke, die zu deſſen Erfüllung dienen ſollen, ihre Bedeutung. Unſere beſtändigen Übertretungen des Geſetzes erweiſen die Fruchtloſigkeit unſerer Werke, ſie erweiſen ſie dem Geſetze gegenüber als Nullitäten.[2] Mache, wenn du kannſt, einen Unterſchied zwiſchen Null und Null![3] Wie Luther einerſeits ſagt: Du brauchſt dich weiter nicht um die Sünden zu kümmern, ſo lange du glaubſt, denn ebenſo lange bleibt dir keine Sünde; ſo ſagt er andererſeits: Du brauchſt dich um keine Werke zu kümmern, „denn wie der Glaube gläubig und gerecht macht, ſo macht er auch die guten Werke“;[4] „glaubſt du, ſo müſſen aus dem Glauben gute Werke folgen“.[5] Sie ſind aber für das Heil, und unter dieſem Geſichtspunkt auch unter ſich, indifferent. Alles iſt der Glaube.

Luthers Prämiſſen hatten indes, nebenbei bemerkt, zur notwendigen Folge, daß die oben gebrachte auguſtiniſch-ſcholaſtiſche Definition in ſeinem „Syſtem“ keinen Sinn mehr hatte. Er ſpricht es auch aus: „Sie ſagen alſo: ‚Sünde iſt, wenn man redet, begehrt oder tut wider Gottes Willen und Gebot‘; ja, wie reimt ſich das mit dieſem Spruch, den Chriſtus ſagt: ‚Sünde iſt, daß ſie nicht an mich glauben‘? Darum ſind ſie (alle hohen Schulen und Gelehrte) damit leichtlich überwieſen, daß ſie nichts davon wiſſen, was Sünde ſei, und wenn ſie noch ſo gelehrt wären, werden ſie

---

vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem“ (Weim. VI, 529). Wir haben nun auch die Erklärung für die häretiſche Anſchauung, daß *nur* der Unglaube, keine andere Sünde, verdamme.

[1] Erl. 15, 63.

[2] So ſagt er 1523: „Sumit omnia peccata in se ac si sua essent. Hic palpari potest, quod per opera nihil efficiamus.“ Weim. XI, 197.

[3] J. Mausbach, Die kathol. Moral, uſw., S. 103 ff., kam auf anderem Wege zu demſelben Reſultat.

[4] De libertate christiana (1520), Weim. VII, 62.

[5] Weim. XII, 559 (1523). Dies wiederholt er oft.

dieſen Text nicht auslegen können."[1] Der Unglaube ſei alſo die einzige Sünde!

Aber aus Luthers Prämiſſen, aus ſeiner Lehre, es ſei für uns unmöglich, das Geſetz zu erfüllen, folgt auch die Leugnung der aktuellen, durch Chriſtus uns erworbenen Gnade Gottes. Es iſt gerade Aufgabe der aktuellen Gnade, uns zur Erfüllung der Gebote Gottes anzuregen und zu unterſtützen, weshalb der hl. Auguſtin ſchreibt: „Gott befiehlt uns nicht etwas Unmögliches, ſondern durch ſeinen Befehl mahnt er dich, zu tun, was du vermagſt, und um Unterſtützung zu bitten zu dem, was du nicht vermagſt,"[2] d. h. Gott unterſtützt dann, damit du es vermagſt. Denn „man muß völlig feſt glauben, daß der gerechte und gute Gott uns nicht etwas Unmögliches hat gebieten können, wir werden vielmehr ermahnt, uns . . . in Schwierigem an ihn mit der Bitte zu wenden."[3] „Die Gnade Gottes unterſtützt uns, die Gebote Gottes zu erfüllen; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott nichts Unmögliches befohlen habe, oder daß es ihm unmöglich ſei, Hilfe zu leiſten und zu unterſtützen, damit das von ihm Befohlene geſchehe."[4]

Mit dem hl. Auguſtin ſtimmt das ganze Altertum überein, was keines Beweiſes bedarf. Aber Luther kannte die aktuelle Gnade faſt weniger, als die heiligmachende Gnade. Von dieſer wußte er wenigſtens, daß ſie von den Scholaſtikern angenommen wurde; von jener wußte er ſeit langem

---

[1] Ebdſ., S. 543. Das iſt wieder ein Exempel dafür, wie Luther die hl. Schrift auslegt; ich glaube, er habe ſelbſt darob heimlich gelacht. Der Heiland ſagt Joh. 16, 8. 9: „Wenn der hl. Geiſt kommt, wird er die Welt ſtrafen um die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht. Um die Sünde, weil ſie nicht an mich geglaubt haben." Hat denn Chriſtus damit ſagen wollen, es gebe nur eine Sünde, nämlich den Unglauben? Hat er die Definition der Sünde geben wollen, wie Luther interpretiert, um dann dieſe Definition der auguſtiniſch-ſcholaſtiſchen gegenüberzuſtellen? Keineswegs, ſondern der Heiland ſpricht eben von der Hauptſünde der Juden, gegen welche alle übrigen Sünden in den Hintergrund traten; der hl. Geiſt wird die Juden ob ihrer eigentlichen Sünde ſtrafen, daß ſie nämlich die Sendung Chriſti leugneten, ihm nicht glaubten und ihn dem Tode überlieferten. Nicht mehr und nicht weniger liegt im Ausſpruche Chriſti. Mit obiger Schriftſtelle beweiſt Luther auch 1522 den Satz: „es iſt keine Sünde auf Erden, denn der Unglaube!" Erl. 13, 238 f. S. ferner dazu Erl. 50, 51 ff., 56 f.

[2] De nat. et gratia, c. 43, n. 50: „Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis."

[3] Ibid., c. 69, n. 83: „Firmissime creditur, Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus."

[4] De peccat. merit. et remiss., II, c. 6, n. 7.

nichts mehr, wenigſtens in der Praxis; er kennt, wie wir früher[1] geſehen haben, nur den influxus generalis. Darum konnte es ihm nach Zuſammenbruch ſeiner Gerechtigkeit gar nicht in den Sinn kommen, die Gnade zu erflehen;[2] er wurde vielmehr zur Annahme getrieben, Chriſtus habe alles ſchon ſtatt unſer getan, wir hätten nur zu glauben, Chriſtus ſei kein Geſetzgeber, er ſage uns nicht, was wir tun ſollen. Indes hat Chriſtus ſelbſt dieſe Lehre durch ſein Abſchiedswort an die Apoſtel, durch ſeinen letzten ihnen gegebenen Auftrag verdammt: „Lehret die Völker alles halten, was ich euch befohlen habe.“ Es iſt nichts Unmögliches; denn „ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“;[3] ſeine Gnade mangelt nie, um das Gebotene zu erfüllen.

Harnack behauptet: „In ſeinem Kampf gegen Mönchtum, Askeſe, beſondere Leiſtungen uſw. bekämpfte Luther jenes πρῶτον ψεῦδος der moraliſtiſch-pelagianiſchen Betrachtung, als gelte vor Gott irgend etwas anderes als er ſelbſt. Eben deshalb tilgte er die Vorſtellung einer doppelten Sittlichkeit bis auf den letzten Reſt, und ſtellte den ſich der Sündenvergebung getröſtenden Glauben als die chriſtliche Vollkommenheit dar.“[4] Harnack hat ebenſo wenig den „originalſten“ Gedanken Luthers als den katholiſchen Begriff der chriſtlichen Vollkommenheit erkannt. Wir wiſſen bereits, daß ſowohl ihm, als auch Ritſchl „das Mönchtum“ als das Lebensideal des „katholiſchen Chriſtentums“ gilt, und ich habe dieſe völlig irrige Auffaſſung weiter oben bekämpft.[5] Dieſelbe liegt der ſoeben zitierten Stelle Harnacks zu grunde, in der zum Ausdruck kommen ſoll, Luther habe das genannte Ideal der chriſtlichen Vollkommenheit angegriffen, weil nach demſelben vor Gott irgend etwas anderes gelte, als er ſelbſt, nämlich Mönchtum, mönchiſche Askeſe uſw.

Wäre Harnack etwas lutherfeſter, ſo hätte er erkennen müſſen, daß Luther über ſechs Jahre lang gegen die Werke gepredigt[6] und geſchrieben hatte, ehe er daran dachte, das Mönchtum zu vernichten. Das Mönchtum war das allerletzte, was er geopfert hat.[7] Nachher

[1] S. I[1] 563 ff.; I[2] 585 ff. Am Scheidewege im J. 1515 ſchrieb er noch anders. S. I[1] 414; I[2] 448.

[2] S. I[1] 439 ff.; I[2] 462 ff. — [3] Matth. 28, 20.

[4] Lehrb. der Dogmengeſch., III, 763 f. „Glauben“ von Harnack unterſtrichen.

[5] S. I[1] 188 ff.; I[2] 204 ff.

[6] Früher ereiferte er ſich mehr gegen die Mißbräuche und Überſpanntheiten der Obſervanten und überhaupt der Ordensleute mit ihren Eigenheiten.

[7] Wir wiſſen, wie er noch 1516 für keine Zeit ſeit 200 Jahren es für beſſer fand, Ordensmann zu werden, als für ſeine Zeit (ſ. oben I[2] 35), und daß er noch 1519 den

llerdings polterte er gegen dasselbe, als sei es an allem schuld gewesen, vas er leide. Der Grund, weshalb Luther alle Werke verwarf, ist viel rofaischerer Natur, er lag in seiner individuellen selbstverschuldeten Erahrung, daß die Begierlichkeit unüberwindlich sei, und daß man fruchtlos rbeite, das Sittengesetz zu erfüllen. Diese Erfahrung machte er nur, veil er im Vertrauen auf seine eigene Kraft, ohne Rücksicht auf Gottes ilfe sich abmühte. Sein trauriges Resultat trieb ihn zum Schluß, Christus habe das Gesetz statt unser erfüllt. Es war der Trost eines ‚halbschlächtigen" Christen. Immer mehr bohrte er sich in die Auffassung von dem unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium ber Christus hinein; zugleich stellte er den neuen Begriff von der christlichen reiheit des Christenmenschen auf: Freiheit von jedem Gesetze.[1] Wer en „originalsten" Gedanken Luthers kennt, und nicht, um mit ihm zu prechen, das Roß unter dem Schwanz zäumen will,[2] wird mit weniger nthusiasmus von Luthers Errungenschaften sprechen; denn als Mittelunkt seiner Theologie erscheint auch hier wieder sein selbstverschuldeter, rauriger, innerer Zustand. Dies haben Harnack und alle protestantischen heologen übersehen.[3]

---

rdensstand als das geeignetste Mittel ansah, die Frucht der Taufe alsbald zu erlangen S. I² 38 f.).

[1] Die Anfänge davon liegen bereits in seinem Kommentar zum Römerbrief, ol. 266ᵇ, wo er die Art servitus beschreibt, von der der Apostel spreche: „Haec est ubesse legi et oneribus eius, hoc est credere, quod illis opus sit exterioribus operius legis ad salutem. Hoc enim qui sapiunt et credunt, manent servi et nunquam alvantur, quia ipsi serviunt legi et lex dominatur eis propter eiusmodi eorum ultam fidem et conscientiam. Tales sunt omnes, qui aliter quam per fidem Christi alvari volunt, respicientes magna solicitudine, quomodo legi satisfaciant multis peribus et iustitiis suis. Haec enim opera apostolus et spirituales etiam fecerunt uidem et faciunt, sed non quia debeant, sed quia volunt, non quod sint necessaria, ed quia licita . . . Haec servitus hodie late grassatur." Vgl. auch hinsichtlich des ußeren Gottesdienstes fol. 251. Fol. 273 ff. geht er auf die libertas weitläufiger in, besonders auf die Kirchengebote, Fasten, Feste, Kirchen- und Altarschmuck, Tonsur. Der Gläubige sei an sich von allem frei; „sufficit charitas de corde puro", wiederholt r zwar damals öfters, gleichwie er sich auch noch gegen den Irrtum der Pikarden verteidigt usw. Vgl. noch fol. 277.

[2] Erl. 65, 105.

[3] Harnack legt seltsamerweise Luther den Vorwurf in den Mund: „als gelte vor ott irgend etwas anderes als er selbst." Weiß Harnack nicht, daß Gott noch etwas nderes gilt, als er selbst? Ist es nicht der Mensch? Und wie viel gilt er Gott? Viel! Empti enim estis pretio magno" (1. Kor. 6, 20). Aber wie viel? So viel als er elbst: „Pretium tuum sanguis est Christi", ruft Leo der Große dem erlösten Menschen zu (Sermo 1. de nativ. Dom. Migne, Patr. l., t. 54, p. 193). Ist da der

d. Anwendung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium auf die Liebe. Widerlegung.

Wie nichtig und widerspruchsvoll der von Luther statuierte Gegensatz von Gesetz und Evangelium oder Christus ist, ersieht man zumal in der Anwendung desselben auf die Liebe. Auch sie gehört nach Luther, wie wir bereits wissen, zum Gesetz; denn auch sie wird mit den Worten geboten: du sollst! Er rechnet sie zum Gesetze, das in Gegenwart von Christus aus dem Gewissen weichen muß. Und wohl gemerkt, versteht Luther unter der Liebe gerade die von den Katholiken als übernatürlichen eingegossenen Habitus bezeichnete Liebe, welche Scotisten und Occamisten (nach Luther: „der Papst mit seinen Scholastikern!") mit der heiligmachenden oder rechtfertigenden Gnade identifizierten. Wenn nun „der Papst" lehrt, schreibt Luther, der obgleich eingegossene Glaube müsse, solle er nicht tot sein, mit der Liebe formiert sein, „wo bleibt da der Unterschied zwischen Gesetz und Gnade? Dem Wortlaute nach unterscheidet sie zwar der Papst von einander, tatsächlich aber wird die Gnade von ihm Liebe genannt". Es ist aber „eine satanische Schlechtigkeit, daß man Gesetz und Gnade verwechselt, Christus zum Moses macht".[1]

Die Liebe gehört demgemäß nach Luther, wie wir bereits früher

---

Mensch, den Gott schon anfänglich für sich erschaffen hat, Gott gleichgültig? Wenn er aber um den Preis des Blutes des Gottmenschen erkauft ist, wurde er dadurch nicht neuerdings Eigentum Gottes? Ist er jedoch Eigentum Gottes, tritt er dann nicht in eine allseitige Abhängigkeit von Gott, mit allem was er ist und hat? Tritt er aber in eine allseitige Abhängigkeit von Gott, ist er dann nicht auch Gottes Gesetz unterworfen? Und was heißt Gottes Gesetz unterworfen sein, als verpflichtet sein, es zu erfüllen? Und wird derjenige, der ihn um den Preis seines Blutes als sein Eigentum erkauft hat, es ihm an Kraft mangeln lassen, um das Gesetz zu erfüllen? Hat er uns nicht durch sein Blut die Kraft erworben? Wird aber Gottes Gesetz in seiner Vollgültigkeit anerkannt, dann besteht auch der Unterschied zwischen Sünde und Sünde, zwischen Werk und Werk. Luther und seine Anhänger haben nicht bloß die übernatürliche Ordnung, d. i. das Christentum, sondern auch die natürliche Ordnung aufgehoben.

[1] In Gal. I, 211: „ . . . Adversarios labi in istam perversitatem satanicam, quod legem et gratiam confundant et Christum in Mosen transforment . . . Papa cum suis scholasticis doctoribus clare dicit, legem et gratiam esse distincta, et tamen in ipso usu plane contrarium docet. Fides in Christum, inquit, sive sit acquisita per vires, actus et habitus naturales, sive sit infusa per Deum, tamen mortua est, nisi sequatur dilectio. Ubi hic manet distinctio legis et gratiae? Nomine quidem ista inter se distinguit, revera tamen gratiam vocat dilectionem. Sic omnes legis exactores operibus tribuunt iustificationem." S. I^1 654; I^2 689.

erörtert haben, zum Geſetz, das erſchreckt, anklagt, verdammt.[1] Das Geſetz ſtellt uns nach Luther nur einen erzürnten, richtenden, verdammenden Gott vor. Wenn nun die Liebe zum Geſetze gehört, ſo ſtellt auch ſie uns nur den eben beſchriebenen Gott vor, ſei es im alten, ſei es im neuen Teſtament. „Wer aber kann einen erzürnten, richtenden, verdammenden Gott lieben?“ ruft er aus.[2] Die Liebe bringt uns, wie überhaupt das Geſetz,[3] nur ins „Schweißbad“. So kommen wir im „Syſtem“ Luthers mit der Liebe aus einem circulus vitiosus nicht heraus. Die Liebe, dieſe erhabenſte und vollkommenſte Tugend, wird ſowohl beim alten Moſes, als beim neuen Chriſtus ein Ding der Unmöglichkeit, ein Widerſpruch. Luther hat in ſeinem „Syſtem“ völlig recht, zu ſagen, daß niemand das Geſetz der Liebe erfüllen könne. Er nennt es geradezu „eine Verrücktheit und Blindheit der Papiſten, daß ſie aus dem Evangelium das Geſetz der Liebe, aus Chriſtus einen Geſetzgeber machen, der ſchwerere Gebote uns auferlegt hat, als Moſes“.[4] Luther rechnet alſo die Liebe ſelbſt zu den ſchwereren Geboten, als die übrigen. Damit bewies er, daß er die Liebe nie in ſich erfahren hat, denn ſonſt hätte er in Übereinſtimmung mit dem ganzen Altertum, beſonders mit dem hl. Auguſtin, gewußt, daß gerade die Liebe die Erfüllung der übrigen Gebote, und zwar ſelbſt des ſchwierigſten von Chriſtus, nicht von Moſes, uns auferlegten, nämlich der Selbſtverleugnung, leicht macht.[5] Befähigt doch ſchon die rein natürliche

[1] S. I[1] 648; I[2] 683. So ſagt Luther auch In Gal. II, 29: „Lex, opera, caritas, vota etc. non redimunt, sed magis involvunt et gravant maledictione.“

[2] In Genes. c. 27 (opp. exeg. lat., VII, 74): „Qui enim possit diligere Deum irascentem, iudicantem, damnantem“? A. Berger, Martin Luther, I, 63, nimmt dieſes Wort Luthers als Motto, mit der Quellenangabe: „Luther, Pſalmenvorleſungen.“ Woher iſt dieſes Zitat? Ich kenne die eben zitierte Stelle nur aus In Genesim.

[3] S. Erl. 46, 80.

[4] In Gal. I, 113: „Tanta fuit papistarum dementia et caecitas, ut ex Evangelio legem caritatis, ex Christo legislatorem fecerint, qui graviora praecepta tulerit, quam Moses ipse.“

[5] So der hl. Auguſtin, Sermo 96, n. 1: „Durum videtur et grave, quod dominus imperavit, ut si quis eum vult sequi, abneget seipsum. Sed non est durum nec grave, quod ille imperat, qui adiuvat ut fiat, quod imperat .... Quidquid durum est in praeceptis, ut sit lene, caritas facit.“ Enarr. in Ps. 67, n. 18: „Quidquid difficile est in praecepto, leve est amanti ... (Deus) dat Spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut amando liberaliter faciamus, quod timendo qui facit, serviliter facit.“ Sermo 70, n. 3: „Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor.“ De nat. et gratia, c. 69, n. 83: „Omnia fiunt facilia caritati.“ S. auch I[1] 487, 3; I[2] 509, 5 und Imit. Christi, III, c. 5.

Liebe zu den ſchwerſten Opfern; um wie viel mehr jene, von der wir hier ſprechen? Hätte Luther dieſe Liebe in der Praxis gekannt, ſo würde er nicht von ſich bekannt haben, auch nach Erweckung der Reue wollte er, daß das frühere Leben erlaubt wäre;[1] denn nach dem hl. Auguſtin entſchlüpft dieſer Wunſch demjenigen nicht, welcher ein Freund des Rechten, ein Liebhaber der Gerechtigkeit iſt.[2] Wer Gott liebt, liebt auch ſeine Gebote,[3] und nur wer die Liebe nicht beſitzt, macht den gebietenden Gott zu einem Tyrannen.[4] Deshalb betet die Kirche zu Gott, daß die Seinigen das, was ihm mißfällig iſt, verſchmähen, und vielmehr vom Ergötzen an ſeinen Geboten erfüllt werden.[5] Gerade die Liebe bewirkt durch die Einigung mit Gott, daß man auch mit den Forderungen ſeines Geſetzes geeinigt iſt.[6] Ich ſtelle die Erfahrung des hl. Auguſtin — und ſie iſt diejenige aller wahren, ernſten Chriſten, beſonders der Heiligen — der ſelbſtverſchuldeten Erfahrung Luthers gegenüber.

Hätte Luther zugleich vernünftig und chriſtlich gedacht, ſo würde er, anſtatt die Liebe als „Geſetzeswerk" dem Evangelium oder Chriſtus entgegenzuſtellen, in ihr gerade die Einheit von Geſetz und Evangelium erblickt haben. Der hl. Paulus nennt die Liebe Zweck des Gebotes oder Geſetzes.[7] Aber derſelbe Apoſtel nennt auch Chriſtus Zweck des Geſetzes.[8] Es iſt doch ſicher, daß der hl. Paulus an letzter Stelle auch das Sittengeſetz mit einbegreift, wie er an der erſteren nur dieſes im Auge hat. Es iſt auch klar, daß, wie Chriſtus als Zweck

---

[1] S. I[1] 433, 2; I[2] 457, 1.

[2] Der hl. Auguſtin in der Fortſetzung der oben angeführten Stelle aus Enarr. in Ps. 67: „nec est amicus recti, quando mallet, si fieri posset, id quod rectum est non iuberi." Vgl. denſelben I[1] 433, 2; I[2] 453, 2.

[3] Auguſtin, In ep. Johann, tr. 10, n. 3: „Qui Deum diligit, praecepta eius diligit."

[4] Ibid., tr. 9, n. 1: „Ubi caritas non est, amarus exactor est; ubi autem caritas est, et qui exigit dulcis est, et a quo exigitur; etsi aliquem laborem suscipit, facit eundem laborem prope nullum et levem ipsa caritas." Das hätte Luther auch aus ſeinem Ordenslehrer Aegyd von Rom lernen können. S. I[1] 478, 2; I[2] 501, 1.

[5] Donnerstag in der Paſſionswoche: „ut quae tibi non placent respuentes, tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum." Brevier, fol. 118.

[6] „Fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te nunquam separari permittas", betete Luther vor der Kommunion. Miſſale, fol. 112.

[7] 1. Tim. 1, 5.: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη. Luther überſetzte irrig: „Die Hauptſumme des Gebotes iſt die Liebe." H. Emſer (Das gancz neü Teſtament... Getruckt zu Tübingen Anno MDXXXII) folgte ihm hierin ungeſchickter Weiſe.

[8] Röm. 10, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός.

über dem Gesetze ist, so auch die Liebe über dem Gebote ist. Steht doch schon an sich der Zweck über demjenigen, was zu ihm hingeordnet ist. Damit ist zugleich einer weiter oben (S. 676) von Luther aufgestellten Forderung Genüge geleistet, daß der rechtfertigende Faktor über dem Gesetze sein müsse.

Wie ist aber die Liebe Zweck des Gebotes? Indem alle Gebote zu ihr hingeordnet sind,[1] und in sie, als die Erfüllung des Gesetzes, wie sie der Apostel nennt, alle Wege der Gebote wie in einen einzigen Weg auslaufen und in ihm geeint werden.[2] Der Mensch kann eben nur mit der Liebe die Gebote oder das Gesetz vollkommen erfüllen, was er aus seinen eigenen Kräften nicht zu tun vermöchte.[3] Der Weg der Liebe läuft aber in Christus aus und geht von ihm aus; sie einigt mit ihm, was weder des Glaubens noch der Hoffnung Eigenschaft ist. Der Glaube ist zwar das erste Prinzip, wodurch Gott in uns kommt und ist, er zeigt Gott als unser letztes Ziel; die Hoffnung trachtet es zu erlangen; aber nur die Liebe einigt,[4] wie das überhaupt ihre Natur

[1] Augustin, Enchirid., c. 121: „Omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem (dann die paulinische Stelle). Omnis itaque praecepti finis est caritas, i. e. ad caritatem refertur omne praeceptum.“ Ähnlich Thomas in 1. Timoth., c. 1, lect. 2. Damit stimmt aber die ganze Scholastik überein.

[2] Augustin in Ps. 141, n. 7: „Semitae dictae sunt Dei, quia multa praecepta sunt, et quia eadem multa praecepta ad unum rediguntur, quia plenitudo legis caritas (Rom. 13, 10); propterea viae istae in multis praeceptis ad unam colliguntur, et una dicitur, quia via nostra caritas est.“

[3] Augustin, Sermo 32, c. 8, n. 8: „Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem, et incipit amore iam posse (i. e. implere praecepta), quod timore non poterat.“ Ähnlich Enarr. in Ps. 90, sermo 2, n. 8: „Die Furcht hat das Gesetz nicht erfüllt; die Liebe hat es erfüllt.“

[4] Der hl. Thomas drückt die Lehre des hl. Augustin in seiner Weise aus: „Primum principium quo Deus est in nobis, est fides“ (in Gal. c. 3, lect. 4). „Primo Deus inhabitat animam per fidem“ (in Rom. c. 1, lectio 6). Darum ist der Glaube „prima pars iustitiae“. S. I¹ 629; I² 660. „Nec tamen est perfecta habitatio (Christi in nobis), nisi fides per charitatem sit formata, quae ut vinculum perfectionis nos unit Deo“ (in Rom., l. c.). „Fides ostendit ultimum finem, spes facit tendere in eum, charitas unit: ergo omnes (virtutes theologicae) ordinantur ad charitatem“ (in 1. Tim., c. 1, lect. 2). Was ist es aber mit den Geboten? Die Lösung gab schon der hl. Paulus: ‚Charitas finis praeceptorum‘. „Sed cum ea quae sunt ad finem, disponunt ad finem; praecepta autem sunt ad charitatem: ideo disponunt ad eam. Ideo dicit apostolus: charitas de corde puro; ad hoc enim quod sit purum, dantur praecepta virtutum.“ Der hl. Thomas führt nun aus, wie sich dies bewahrheite betreffs der Tugenden, „quae ordinantur ad modum rectificandi passiones“, dann hinsichtlich jener, „quae rectificant hominem ad proximum“, endlich bezüglich jener „ad habendam veram fidem, scil. virtutes, quibus Deum colimus“. Und

ist,[1] und bringt uns aus uns heraus zu unserem Ziel in Gott. Darum nennt der hl. Paulus die Liebe den vortrefflicheren Weg, er stellt sie über Glaube und Hoffnung.[2]

Wenn die Religion uns in die rechte Beziehung zu unserem letzten Ziel und Ende, zu Gott, setzt, so ist es ja gerade die Liebe, welche uns mit dem Endziele verbindet, und die pflichtgemäße Hingabe des ganzen Menschen an Gott vollendet. Sie ist aber zugleich auch, wie wir gesehen, die Erfüllung des Sittengesetzes. So wird die Liebe die Einheit von Religiosität und Sittlichkeit. Nicht umsonst wird deshalb in allen Schriften der Liebe der höchste Platz angewiesen; nach ihr, sagt St. Augustin, trachten nur die Guten, so daß für Christus nur jene, welche die Liebe besitzen, keine Fremden sind, und sie so seinen Spruch nicht zu fürchten haben: ich kenne euch nicht. Im Gegenteil, auf dem Wege der Liebe wandeln jene, die zum Himmelreich gehören. Das Gebot der Liebe ist also über die Himmel.[3] Darum sagt der hl. Paulus: es hat kein Aug' gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben[4]: nicht denen, die nur an ihn glauben, nein denen, die ihn lieben. Der wesentliche Lohn, das Schauen Gottes, gebührt nur der Liebe[5]: „Wenn jemand mich liebt, so wird er von meinem Vater ge-

---

er schließt: „Et ideo virtutes et praecepta ordinantur ad finem, qui est charitas" (in 1. Tim., l. c.). Wie die caritas das Ziel ist, erklärt auch Matthäus von Aquasparta, Quaestiones disputatae (p. 217, ad 18): „Fides est prima virtus, quae elevat mentem supra se in Deum; consummatio autem et complementem est ex caritate, quae ordinat in finem et coniungit et reddit Deo acceptum." Schon der hl. Augustin sagt De vera relig., c. 13, n. 4: „Fides est prima. quae subiugat animam Deo."

[1] Thomas in Col., c. 3, lect. 3: „Ex natura sua charitas est vinculum, quia est amor, qui est uniens amatum amanti."

[2] 1. Kor. 12, 31; 13, 13.

[3] Augustin, in Ps. 103, sermo 1, n. 9: „In omnibus scripturis supereminentissimam viam, supereminentissimum locum caritas obtinet, non ad eam aspirant nisi boni, hanc nobiscum non communicant mali. Possunt communicare baptismum, possunt communicare cetera sacramenta . . . caritatem nobiscum non communicant; ipse est enim fons proprius bonorum, proprius sanctorum, de quo dicitur (Sprichw. 5, 17): ‚Nemo alienus communicet tibi'. Qui sunt alieni? Omnes qui audiunt: ‚Non novi vos' (Matth. 7, 23). Supereminens ergo via caritatis tenet eos, qui proprie pertinent ad regnum coelorum. Ergo praeceptum caritatis super coelos . . ."

[4] 1. Kor. 2, 9.

[5] S. I[1] 644; I[2] 674. Damit übereinstimmend betet die Kirche am 5. Sonntag nach Pfingsten: „Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus. et super omnia diligentes, promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequamur".

liebt und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." Und wer ist derjenige, welcher ihn liebt? „Der meine Gebote hat und sie erfüllt, der ist es, welcher mich liebt."[1] „Bleibet in meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote beobachtet, bleibet ihr in meiner Liebe."[2]

Wann hört nun aber der Mensch auf, für Christus ein Fremder zu sein? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Wann erkennt ihn Gott als den Seinigen? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Wann erhält der Mensch Anrecht auf das Himmelreich, auf den wesentlichen Lohn? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Der rechtfertigende Glaube muß also mit der Liebe gepaart, von der Liebe gestaltet sein.

Weder das Gesetz, noch der Glaube, noch die Liebe steht isoliert da; denn „das Gesetz führt zum Glauben; der Glaube aber erlangt den hl. Geist als Spender, welcher die Liebe ausgießt, die Liebe aber erfüllt das Gesetz."[3] Die Liebe ist ja das Gesetz Christi;[4] an demselben, im Gebote der Liebe, hängen aber das Gesetz und die Propheten,[5] ja das Evangelium und die Apostel.[6] Die Liebe ist, wie wir bereits bemerkt haben, der eine zu Christus führende Weg, in den alle anderen Wege der Gebote und, wie aus dem früher Gesagten erhellt, auch der der Räte[7] auslaufen. Die Liebe mit der heiligmachenden Gnade bewirkt die Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott; das geschieht eben in der Rechtfertigung.

Deshalb sagt der hl. Augustin nach Anführung des Ausspruches des hl. Paulus, daß die Erfüllung des Gesetzes die Liebe ist: „Wo also die Liebe ist, was kann da noch abgehen? Wo sie aber nicht ist, was kann alles übrige nützen? Der Teufel glaubt, aber er liebt nicht.

---

[1] Joh. 14, 21. Der hl. Augustin legt die Stelle In Joan. Evang., tr. 75, n. 5, so aus: „Qui habet mandata in memoria, et servat in vita; qui habet in sermonibus, et servat in moribus" etc.

[2] Joh. 15, 9. 10. Der hl. Augustin l. c., tr. 82, 3: „Nemo se fallat dicendo quod eum diligat, si eius praecepta non servat. Nam in tantum eum diligimus, in quantum eius praecepta servamus; in quantum autem minus servamus, minus diligimus."

[3] Der hl. Augustin, Ep. 145, n. 3: „Lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat Spiritum largiorem (largitorem), diffundit Spiritus caritatem, implet caritas legem."

[4] Der hl. Augustin, Tr. 17 in Joann., n. 9: „Lex ergo Christi caritas est."

[5] Matth. 22, 40.

[6] Augustin, Enchirid., c. 121: „Adde Evangelium, adde Apostolos."

[7] S. I[1] 144. 146; I[2] 138 f. 140 f.

Niemand aber liebt, welcher nicht glaubt. Wenn auch umſonſt, ſo kann man doch, ohne die Liebe zu beſitzen, Verzeihung erhoffen; aber niemand kann verzweifeln in und mit der Liebe. Deshalb ſind Glaube und Hoffnung dort notwendig vorhanden, wo die Liebe iſt."[1] Immer wieder kommen wir zu demſelben Reſultate gegen Luther: der Glaube allein ohne die Liebe rechtfertigt nicht.[2]

Aber rechtfertigt denn nach Luther der Glaube? Iſt nach ihm die Rechtfertigung nicht vielmehr durch die Hoffnung bedingt? Gewiß! Denn wie wir im nächſten Abſatz ſehen werden, identifiziert er den rechtfertigenden Glauben mit dem rechtfertigenden Vertrauen; das Vertrauen gehört jedoch zur Hoffnung. Mithin rechtfertigt in dieſem Gedankenkreiſe nicht der Glaube, ſondern die Hoffnung.

Je nach den verſchiedenen Ausſagen Luthers rechtfertigt bald der Glaube, bald die Hoffnung; nur das, was nach dem Worte des hl. Paulus größer als beide iſt, nämlich die Liebe, rechtfertigt nicht! Selbſt der Glaube als „Wahn" aufgefaßt, rechtfertigt nach Luther, nur nicht die Liebe! Er definiert die chriſtliche Gerechtigkeit als „den im Glauben erfaßten und im Herzen wohnenden Chriſtus",[3] und er ſchließt vom Herzen, dem Sitz und dem Symbol der Liebe, die Liebe aus, die doch das Element desſelben iſt![4]

Er widerlegt ſich aber ſelbſt; denn in einem andern „Gedankenkreiſe" geſteht er aufrichtig: „Im Herzen iſt dasjenige, was ich will, liebe" uſw. Und auf das Geſetz angewendet: „Das Geſetz ſei im Herzen, heißt ſo viel, daß es geliebt werde", was allerdings, wie er hinzuſetzt, bezüglich des Geſetzes unſeren Kräften unmöglich ſei.[5]

[1] Tr. 83 in Joann., n. 3.

[2] Dies iſt ſo wahr, daß ſelbſt Bucer, der an Wiſſen andere proteſtantiſche Theologen übertraf, nicht umhin konnte, Luther, Melanchthon und ihren ganzen Anhang zu tadeln, daß ſie ſo heftig auf dem „Paradoxon" der Rechtfertigung durch den Glauben allein beſtänden, da dies doch als eine Ausſchließung der guten Werke von der Gerechtigkeit des Menſchen verſtanden werde, ſtatt dem ganzen Ärgerniſſe dadurch abzuhelfen, daß ſie ſagten: durch den formierten Glauben werden wir gerechtfertigt. S. die lateiniſche Stelle aus ſeinem Kommentar über die Evangelien bei Döllinger, Die Reformation, II, 36.

[3] In Gal., I, 192: „Fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia christiana."

[4] Die 3. Benedictio, die er als Mönch vor der 3. Lektion der 2. Nokturn täglich, oder wenigſtens an allen Sonn- und Feiertagen betete: „Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris" (Brevier, fol. 280 b), hatte er ſchon vergeſſen.

[5] In Deuteron., Weim. XIV, 729: „In corde enim est, quod volo, amo, cui faveo, quod placet. Ergo legem in corde esse est ipsam amari, quod viribus nostris est impossibile." Zum J. 1525.

Es heißt nun den Zuhörern oder Lesern Sand in die Augen streuen, wenn Luther den Katholiken fortwährend vorwirft, der rechtfertigende Glaube sei ihnen zufolge durch die Werke des Gesetzes lebendig. Hat aber die Kirche oder die gesunde Scholastik je eine solche Lehre ausgesprochen?[1] Der hl. Thomas, welcher Seeberg zufolge die „kirchliche Formel wiedergibt, immer bereit, alles Überlieferte anzunehmen,“[2] lehrt ausdrücklich, die Rechtfertigung geschehe ohne die Werke des Gesetzes.[3] Aber Luther erhebt den Vorwurf, weil er aus bewußten Gründen die Liebe irrig zu den Gesetzeswerken rechnet. Im Rechtfertigungsprozesse handelt es sich jedoch nach kirchlicher Lehre nicht mehr und nicht weniger um Werke der Liebe, als um Werke des Glaubens. Glaube und Liebe müssen jedoch aufgenommen werden, beide sind also, wie wir bereits wissen, bedingt durch freie Selbstbetätigung des menschlichen Willens, die übrigens wieder die Gnade Gottes zur Voraussetzung hat. Es handelt sich also bei der Rechtfertigung als der Gnadenwirkung Gottes im Menschen zugleich um innere, vitale Akte des Glaubens und der Liebe (um nur von diesen beiden Faktoren zu sprechen) von Seite des zu Rechtfertigenden,[4] und diese konnte Luther seiner Theorie gemäß nicht annehmen.

---

[1] Ich spreche hier nur vom Akte der Rechtfertigung, nicht von der Vorbereitung zu demselben, die, wie wir bereits aus dem früher Gesagten wissen, nach Lehre der Kirche und der gesunden Theologie nur unter Einwirkung der vorhergehenden und begleitenden Gnade Gottes bewerkstelligt werden kann, wie schon aus der Erklärung des Satzes: „Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam“ hervorgeht. S. I[1] 533; I[2] 575 ff.

[2] S. I[1] 143; I[2] 138.

[3] In ep. ad Rom., c. 3, lect. 3: „Arbitramur enim. Ostendit modum, quo per legem fidei gloria Judaeorum excluditur, dicens: Arbitramur enim nos apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judaeum, sive Gentilem, iustificari per fidem (Act. 15: Fide purificans corda eorum), et hoc sine operibus legis, non autem solum sine operibus ceremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium praeceptorum, secundum illud ad Tit. 3: Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, etc., ita tamen quod hoc intelligatur sine operibus praecedentibus iustitiam, non autem sine operibus consequentibus, quia, ut dicitur Jac. 2: Fides sine operibus, scilicet subsequentibus, mortua est, et ideo iustificare non potest.“ In Gal. c. 3, lect. 4: „manifestum est, quod nemo in lege iustificatur apud Deum, i. e. per opera legis . . . lex iustificare non potest.“ Ich habe schon weiter oben angeführt: „Opera non sunt causa, quod aliquis sit iustus apud Deum.“ Doch darüber herrscht seit den ersten Kirchenvätern, und nachher seit dem Ambrosiaster und dem hl. Augustin bis Luther nur eine Stimme.

[4] Thomas In Rom. c. 4, lect. 1: „iustitiam, quam Deus reputat, scriptam

Er spricht deshalb, wir dürfen wohl sagen mit Bewußtsein die Unwahrheit, wenn er als rechtfertigende Werke der Katholiken die äußeren Werke des Fastens, der Abtötung, der Weltflucht, das Verlassen des väterlichen Hauses, die äußeren Werke der Gelübde, ja das Anziehen der Cuculle und des Habits usw., bezeichnet.[1]

e. Die Paulinische Stelle von dem durch die Liebe wirksamen Glauben.

Hält man sich die nicht verzerrte kirchliche Lehre über die Rechtfertigung vor Augen, so erscheint dasjenige, was Luther über die paulinische Stelle vom Glauben, der durch die Liebe wirksam ist,[2] schreibt, von selbst als reines sophistisches Gerede.[3] Ich will gar nicht davon sprechen, daß er in der Lehre: der Habitus des Glaubens, den man in der Taufe erhält, könne mit der Todsünde bestehen, eine Schwierigkeit fand. Denn bereits in seinen Glossen zu den Sentenzen begriff er nicht, daß die eingegossene Tugend des Glaubens mit der schweren Sünde bestehe und bestehen könne und mithin nicht mit der eingegossenen Liebe weiche.[4] Der Glaube hat nach katholischer Lehre wesenhaft im Verstande seinen Sitz, die Liebe jedoch im Willen, also in einem verschiedenen Vermögen. Die Liebe ist unzertrennlich mit der heiligmachenden Gnade verbunden, aber nicht mit dem Glauben; dieser kann ohne die Liebe sein, aber nicht die Liebe ohne den Glauben. Luther hat dies nie völlig verstanden.

Doch zeigt er nicht mehr Verständnis, wenn er die Katholiken mit Vorwürfen und Beschimpfungen überhäuft, weil sie sich für ihre Lehre von der fides caritate formata auf die genannte paulinische Stelle berufen, an welcher der hl. Paulus nur jenen Glauben gelten läßt, der „durch die Liebe wirksam ist". Luther läßt die Stelle bloß von dem Glauben nach

---

expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur."

[1] Darüber habe ich bereits gehandelt. Vgl. unter anderem I[1] 86 ff., 167; I[2] 71 ff., 160. Melanchthon schrieb in den ersten Jahren, und teilweise noch später dem Luther alles fleißig nach in seinen Loci communes, in seinem Kommentar zum Römerbrief, in Briefen, in der Augustana, in beiden Apologien!

[2] Gal. 5, 6.

[3] In Gal., II, 321 ff.

[4] Weim. IX, 90: „Fides infusa venit et recedit cum charitate. Dico certe et teneo, quod tres theologice sint inseparabiles. Et fides quae remanet cum peccato mortali, non est ea quae possit martyrium obire etc., sed est acquisita et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se."

vollzogener Rechtfertigung gelten; da erst könne er sich in Liebeswerken zeigen.[1] Daß sich der Glaube nach vollendeter Rechtfertigung, nicht in der Rechtfertigung durch Werke erweisen müsse, lehrt auch die Kirche mit all ihren Lehrern. Aber woher besitzt der Glaube diese Triebkraft, wenn nicht von der Wurzel der Liebe, die in der Rechtfertigung durch den hl. Geist in die Herzen ausgegossen wurde? Der durch die Liebe wirksame Glaube kann nur deshalb nach außen durch die Liebe wirksam sein, weil der Mensch dieses Tätigkeitsprinzip bereits als übernatürliches Lebensprinzip erhalten hat. Die Werke sind nur der Beweis der bereits innewohnenden Liebe.[2] „Hätte ich allen Glauben", hörten wir oben denselben hl. Paulus ausrufen, „hätte ich aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts."[3] Was erwidert darauf Luther? Er fühlte wohl, daß dieser Spruch eine „eherne Mauer" sei. Was konnte er also den Theologen, die ihm diesen Spruch entgegenhielten, antworten? Da er keine Argumente hatte, schimpfte und behauptete er nur, indem er schreibt: „Unverständige Menschen sind es, die in St. Pauls Schriften weder etwas verstehen noch sehen, und durch ihre falsche Auslegung nicht allein den Worten des hl. Paulus Gewalt und Unrecht antun, sondern auch Christus verleugnen und alle seine Wohltaten unterdrücken".[4] Das ist

---

[1] Daß P. Feine, damals Dekan der protestantisch-theologischen Fakultät in Wien, in seiner Dekanatsrede: Die Erneuerung des Pauliniſchen Christentums durch Luther (1903), S. 28, nichts Besseres weiß, wird denjenigen nicht Wunder nehmen, welcher die Theologie dieses Theologen kennt. Er getraut sich z. B. S. 21 zu schreiben: „Luther bekämpft die Lehre der Päpste und Kardinäle, daß Christus allein für die Erbsünde genug getan habe, wir aber selbst für die wirklichen und täglichen Sünden büßen müssen!" Dem gegenüber lehre Luther: „Alle Schuld des Menschen ist durch Christi Sühntod aufgehoben." S. 16: „Im mittelalterlichen Christentum war der Glaube Gehorsam gegen das kirchliche Lehrgesetz (!). Allein dem Reformator ist der Glaube der innige Zug des von Gottes Liebe ergriffenen Herzens zu Gott hin (!), kraft dessen wir von uns selbst absehen und nur Gott vertrauen." S. 23 f.: „Das Evangelium heißt uns, nicht unsere Guttaten und unsere Vollkommenheit, sondern Gott selbst mit seiner Verheißung, Christum selbst als Mittler betrachten; dagegen der Papst heißt uns unsere Werke und Verdienste betrachten"! usw.; denn so geht es durchweg, so daß man nach den Proben derartiger Ignoranz (oder ist auch mala fides dabei?) nicht mehr staunt, wenn man S. 11 liest: „Das Gesetz erklärt Paulus als durch Christus abgeschafft."

[2] Gregor der Große, Homil. 30 in Evangel., n. 1: „Probatio dilectionis exhibitio est operis." Und der hl. Augustin sagt schon vorher Enarr. in Ps. 51, n. 12: „Radix nostra caritas nostra, fructus nostri opera nostra. Opus est, ut opera tua de caritate procedant, tunc est radix tua in terra viventium."

[3] 1. Kor. 13, 3.

[4] In Gal. I, 201.

die ganze Antwort und wir haben deshalb keine Veranlaſſung, uns mit ihr weiter zu befaſſen.

Die pauliniſche Stelle widerlegt auch Luthers Sätze: „Die Werke beweiſen, wir ſeien gerechtfertigt; wenn ich einen gute Werke verrichten ſehe, ſo ſchließe ich, er ſei gerecht.“[1] Daß die Werke eine Offenbarung der Gerechtigkeit ſeien, haben wir auch St. Thomas ausſprechen hören.[2] Was heißen aber Luthers Worte in ſeinem „Syſtem“? Die Werke zeigen an, daß ich den Glauben habe, denn die Werke entſpringen aus dem Glauben als ihrer Wurzel. Allein die aus dem „durch die Liebe wirkſamen Glauben“ entſpringenden Werke weiſen nicht auf den Glauben allein, ſondern auf den Glauben mit der Liebe als ihre Wurzel, ihren Urſprung zurück. Dazu ſtimmt das andere Wort des hl. Paulus, der Glaube gelte nichts ohne die Liebe. Luthers Sätze enthalten nur Trugſchlüſſe, gerade wie ſeine früher[3] angeführte Erklärung des Wortes des Heilandes: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil ſie viel geliebt hat.“

Die Kirche lehrt, daß der rechtfertigende Glaube durch die Liebe geſtaltet ſein müſſe, daß nur ein ſolcher Glaube den Menſchen zu einem neuen Geſchöpf, zum Wiedergeborenen mache, der dadurch zugleich den Keim, die Wurzel zur Erfüllung des Geſetzes in ſich trägt. Dieſe Lehre iſt aber die des hl. Paulus. Wenn er an der eben angeführten Stelle (Gal. 5, 6) ſagt: „In Chriſto Jeſu gilt weder die Beſchneidung, noch die Vorhaut, ſondern der durch die Liebe wirkſame Glaube“, ſo identifiziert er an einer anderen gleichlautenden Stelle (ebdſ. 6, 15) geradezu den durch die Liebe wirkſamen Glauben mit der neuen Schöpfung: „In Chriſto Jeſu gilt weder die Beſchneidung, noch die Vorhaut, ſondern die neue Schöpfung.“ Wann geſchieht die neue Schöpfung, die Wiedergeburt? In der Rechtfertigung. Nicht genug damit, ſieht Paulus in dem durch die Liebe wirkſamen Glauben die Wurzel zur notwendigen Haltung der Gebote Gottes: „Die Beſchneidung iſt nichts, die Vorhaut iſt nichts, ſondern die Erfüllung der Gebote Gottes“ (1. Kor. 7, 19); die Liebe iſt eben die Erfüllung, weil Ziel und Ende des Geſetzes.

---

[1] Disputationen, ed. Drews, S. 43: „Opera iustificant, hoc est, ostendunt nos esse iustificatos ... ostendunt hominem esse christianum et credere in Christum, quia non habet fictam fidem et vitam coram hominibus. Opera enim indicant, utrum fidem haberem. Ergo concludo, eum esse iustum, quando video eum facere bona opera.“

[2] S. I[1] 646; I[2] 681.

[3] S. I[1] 638; I[2] 669.

Was folgt aus all dem? Das, was der Apostel Jakobus in Übereinstimmung mit der ganzen apostolischen, von Christus herrührenden Lehre ausspricht: „Wie der Körper ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke tot" (Jak. 2, 26). Den Glauben bringt, wie wir vom Anfange dieses Absatzes an gesehen haben, nur die Liebe zu seiner Vollendung, und aus ihr, wie aus ihrer Wurzel, entspringen die Werke.

f. Die Gottesliebe von Luthers Religion ausgeschlossen. Wir sind Gott nur Glauben schuldig.

Nach all dem begreift man, daß Luther die Gottesliebe aus seinem Lebensideal, aus dem Ideal der christlichen Vollkommenheit ausschließen mußte.[1] „Unsere Liebe ist ja entweder gar keine, so sagt er ausdrücklich, oder so gering, daß sie Gott nicht besänftigen kann." „Unsere verderbte Natur ist ganz in Sünden, so daß sie nichts richtiges von Gott denken oder empfinden kann, sie liebt nicht, sondern sie haßt Gott heftig!"[2] Die Gottesliebe, welche der Sünde direkt entgegensteht, würde uns nur des durch den Glauben bewirkten Anblickes berauben, Christus mit unseren Sünden bekleidet zu sehen. Darum versteht Luther auch unter der Liebe, „die der Glaube mit sich bringt", nicht die Gottesliebe,

[1] Dies mußte er schon infolge seiner verschrobenen Idee von der christlichen, katholischen Heiligkeit und Vollkommenheit. Er schreibt einmal, er habe als Mönch von Herzen gewünscht, es möge ihm einmal gelingen, den Wandel und das Leben eines heiligen Menschen zu sehen. Nun, welche Vorstellung hatte er von einem Heiligen? Etwa die katholische, nach welcher der Grundcharakter des Heiligen die Vereinigung mit dem Willen Gottes, kurz, die brennende Gottesliebe bildet? Keineswegs, sondern, daß er viele schwere äußere Bußwerke geübt hat: „Interim somniabam talem sanctum, qui in eremo agens abstineret a cibo et potu, et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida; et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum, sed etiam patrum" etc. Nach ihm selbst sind alle Jene Heilige, welche an Christus glauben (In Gal. III, 33 f.). Er hatte aber noch viel bizarrere Anschauungen von der katholischen Heiligkeit, als die eben genannte, auf die ich im nächsten Abschnitt zu sprechen komme (s. auch oben I[1] 389 f.): „Wirf nur ein Chorhemd über den Kopf, so bist du heilig; nach der römischen Kirche Heiligkeit kannst wohl selig werden ohne die christliche Heiligkeit" (Erl. 25, 357). Dieselbe Hanswurfterei treibt Luther in Entstellung und Verzerrung des kathol. Gottesdienstes; er bestünde nur in Platten, Kleidern, Tonsur, Fasten, Wachen, Singen usw. Erl. 10, 435 f. Tischr. IV, 2 usw. Andere Aussprüche darüber s. I[1] 162, I[2] 154 ff., 177, wo ich in einem anderen Zusammenhange Luthers diesbezügliche Vorwürfe beleuchtet habe.

[2] In Gal. III, 7; 8. S. I[1] 492, 1; I[2] 514, 3. Es bedarf nicht der Bemerkung, wie irrig dies ist. Das ganze Gerede beruht auf Luthers subjektiver Auffassung.

ſondern die Liebe, „dadurch wir unſerm Nächſten tun, wie wir erkennen, daß uns Gott getan hat.“[1] Gott lieben, wie er iſt in ſeiner Majeſtät, d. h. kurz geſagt, die Gottesliebe, „gehört nicht auf die Erde, da fragt Gott auch nicht darnach. Liebe Gott in ſeinen Geſchöpfen; er will nicht, daß du ihn in ſeiner Majeſtät liebſt . . . Was bedarf Gott unſerer Liebe? Wenn ich ihn lieben muß, ſo muß ich ihm geben; aber was kann ich ihm geben oder tun?“ uſw. Man könne ihm zu lieb, ſagt er ein anderes Mal, nur den Nächſten lieben.[2]

Wenn Luther ſich konſequent blieb,[3] ſo konnte er, und mit ihm der Lutheraner, nicht mehr mit der Kirche beten: „Verleihe uns, wir bitten Dich, o Herr, beharrlichen Dienſt in Deinem Willen“.[4] Der Wille Gottes offenbart ſich nämlich zuerſt und zunächſt in ſeinem Geſetze, in ſeinen Geboten, beſonders in dem Gebote der Gottesliebe als der erſten und höchſten Anforderung an den Menſchen. Die Erfüllung des göttlichen Willens zeigt ſich alſo in der Haltung des Geſetzes. Aus den Früchten erkennt man den Baum, aus dem Ernſt der Treue die Liebe, wie denn der Herr ſelber ſagt[5]: Wer mich liebt, der hält mein Wort;

[1] Erl. 15, 69. Dieſe ſchrecklichen Grundſätze, die uns ein zum mindeſten nicht von Liebe erfülltes Innere erſchließen, ſprach er ſchon 1523 aus.

[2] Weim. XI, 189.

[3] Wir wiſſen, daß er ſich wie anderwärts, ſo auch hier nicht konſequent blieb; wenn er mit Schrecken bemerkte, welche Früchte ſeine Lehre zeitige, ſo predigte er faſt wie ein Katholik, beſonders vor dem Volke, verzerrte aber dann umſo mehr die katholiſche Lehre. Ich habe es nur mit dem „originalſten“ Gedanken Luthers zu tun, und überlaſſe es Thieme, von der „ſittlichen Triebkraft“ des Luther'ſchen Glaubens zu ſprechen, ohne daß er fragte: ſtimmts oder ſtimmts nicht? kann der Glaube allein eine ſolche Triebkraft beſitzen? Aber ſo geht es, wenn man unmethodiſch faſt nur Stellen an einander reiht, mögen dieſelben ſich gegenſeitig, ſowie auch aller Erfahrung widerſprechen. Beſäßen die Proteſtanten die Selbſtüberwindung, Luthers Charakter vorausſetzungslos zu ſtudieren, ſo würden ſie ſich vor nichts mehr hüten, als ihm, oder gar ſeiner angeblichen Erfahrung von vorneherein Glauben zu ſchenken; denn ſie erkännten, daß er nur eine Erfahrung, die der ihn beherrſchenden Begierlichkeit, beſeſſen hat. Die Einſicht würde nicht ausbleiben, daß Luthers vereinzelte Sätze über die Liebe zu Gott ſich ihm zu Zeiten als Forderung der Vernunft, die jedoch in ſeinem „Syſtem“, in ſeinen „originalſten“ Gedanken, keinen Platz hatte, aufdrängten. Selbſt wenn er über die Gottesliebe predigt (z. B. Weim. XIV, 608 f., Erl. 14, 7 ff.), gilt ſie ihm nur als „eine Predigt des Geſetzes“ (Erl. 14, 9). Thieme will Luthers „fromme Regungen“, die „zum Hangen des Herzens an Gott gehören“, „dem Begriff des Glaubens oder des Vertrauens oder der Zuverſicht ſubſumieren“ (S. 161), — der beſte Beweis dafür, daß man nicht weiß, was mit der Gottesliebe bei Luther anzufangen iſt!

[4] Am Dienstag in der Paſſionswoche: „Da nobis, quaesumus Domine, perseverantem in tua voluntate famulatum.“ Brevier, fol. 117.

[5] Joh. 14, 23. 24.

wer mich nicht liebt, der hält mein Wort nicht. Hier ist ein Dreifaches *geboten*: die Liebe, die Liebe zu Gott und die Übung der Liebe in der Tat. Das alles ist von Luther übergangen. Luther rechnete die Liebe zum strafenden und verdammenden Gesetz, weil es für uns unmöglich sei, ihr nachzukommen; ja, Gott frage nicht einmal nach unserer Liebe zu ihm. Dadurch hob er unseren *Dienst* im Willen Gottes, unsere erste und letzte Beziehung zu Gott auf. Christus habe statt unser der Anforderung Gottes Genüge geleistet. Nur ein Element blieb Luther noch übrig, der *Glaube*, der aber nach seinem eigenen Geständnis höchst schwach ist; nur die Erstlinge des Glaubens seien in uns, *er gebe Gott nicht genügend die Gottheit!* Und in diesem Stückwerk soll unsere ganze Beziehung zu Gott bestehen!

Schon im Jahre 1520 schreibt er: „Der Christ lebt nur in Christus und in seinem Nächsten, sonst ist er kein Christ. In *Christus* durch den *Glauben*, im *Nächsten* durch die *Liebe*; durch den Glauben wird er über sich in Gott gezogen, durch die Liebe hinunter zum Nächsten.“[1] Also *Gott gegenüber* ist man nur den Glauben schuldig, was er im Jahre 1523 klar ausdrückt: „Du bist Gott nichts schuldig zu tun, *als glauben und bekennen*; in *allen anderen* Sachen gibt er Dich los und frei, daß Du es macheſt, wie Du willst, ohne alle Gefahr des Gewissens,“[2] usw. Und dreizehn Jahre später, gerade bei Erörterung der Stelle Gal. 5, 6: „Das ganze christliche Leben malt uns hier der hl. Paulus, es sei nämlich *innerlich* der Glaube gegen Gott, *nach außen* aber die Liebe oder die Werke gegen den Nächsten, auf daß so der Mensch ein perfekter Christ sei: *inwendig* vor Gott, der unser nicht bedarf, durch den Glauben; *auswendig* vor den Menschen, denen unser Glaube nichts nützt, sondern die Werke, d. i. die Liebe.“[3] „Die eingegossenen Tugenden der Hoffnung und Liebe im Sinne der Scholastiker *sind zu verwerfen*; die Liebe wird dem Nächsten gegenüber ausgeübt, der Glaube gegenüber Gott.“[4] „Der *Glaube* beschäftigt

[1] De libertate, Weim. VII, 69.

[2] Weim. XII, 131. S. I[1] 301 f., I[2] 291 f., wo wir erörtert haben, welch entsetzliche Konsequenzen sich aus diesem Grundsatz ergaben.

[3] In Gal. II, 324 f.: „Igitur, sicut dixi, totam vitam christianam Paulus hoc loco pingit, scilicet esse fidem erga Deum intus, et caritatem seu opera erga proximum foris, ut sic homo *absolute sit christianus*, intus coram Deo per fidem, qui operibus nostris non indiget, foris coram hominibus, quibus fides nihil prodest, sed opera seu charitas.“ Ähnlich bereits 1521 betreffs des „ganzen Wesens des Christen“, Weim. VIII, 355, und sonst öfters, besonders in der Kirchenpostille. Vgl. betreffs des cultus Dei auch opp. exeg. lat. IV, 96. XVIII, 247.

[4] Disputationen, ed. Drews, S. 732, n. 7, 16, 17.

sich (agit) mit Gott nur im Herzen; mit dem Nächsten aber die Liebe auswendig."[1] Den Ansatz zu dieser Lehre machte Luther bereits 1516,[2] obwohl ihm damals die Gottesliebe theoretisch noch mehr gegolten hat.

Mit dem Ausschlusse der Gottesliebe hat Luther den wahren Gottesdienst, die wahre Gottesverehrung verstümmelt und ihres Wesens beraubt. Er nahm dem Christentum als der Religion der Liebe die Liebe. „Der ganze Gottesdienst steht darin," sagt er: „Glaube an Christum, den der Vater zu dir gesandt hat,"[3] ganz in Übereinstimmung mit seiner oben erörterten Lehre, daß es nur eine Sünde gibt, nämlich den Unglauben. Dagegen schreibt schon der hl. Augustin: „Was anders ist die Frömmigkeit und Gottseligkeit als die Verehrung Gottes? Und wodurch wird er verehrt als durch die Liebe? Die Liebe also aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben ist eine große und wahre Tugend, weil sie auch das Ende und Ziel des Gebotes ist. Mit Recht wird sie genannt ‚stark wie der Tod', weil, wie der Tod die Seele von den Sinnen, so die Liebe von den fleischlichen Begierden trennt."[4] Letztere singen „den alten Gesang, die Liebe singt den neuen".[5] Diesen konnte Luther nicht singen, da er unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit stand. Der Satz: „Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich", ist der Ausgangspunkt und Schlußstein seines „Systems".

Erinnern wir uns aber dessen, was wir im vorigen Absatz vom rechtfertigenden Glauben Luthers erörtert haben, daß nämlich in seinem „System" eigentlich Gott in uns glauben müsse, so ist es nicht einmal

---

[1] Ebds. S. 178. Vgl. dazu S. 44 f.

[2] Römerbrief, fol. 282b: „Justitia quoad Deum, quod fit per fidem seu credendo; et pax quoad proximum, quod fit per charitatem, in invicem suscipiendo, fovendo; et gaudium in Spiritu sancto quoad seipsum, quod fit per spem, in Deum fiduciam habendo, non in ea, quae facit proximo vel ad Deum".

[3] Erl. 47, 257. Schon im J. 1521 schreibt er: „ein recht christlich Leben steht im Glauben, Lieb und Hoffnung". Die Liebe erklärt er jedoch: „daß wir den Leib dahin geben, daß er dem Nächsten diene". Weim. IX, 636. Nebenbei bemerkt, findet Harnack (Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 169 f.) eine Erneuerung in bezug auf die Religion darin, daß nach Luther der Gottesdienst nichts anderes ist, als Betätigung des Glaubens, da „Gott von uns nichts anderes will als den Glauben".

[4] Ep. 167, n. 11: „Quid autem est pietas, nisi Dei cultus? Et unde ille colitur, nisi caritate? Caritas igitur de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1. Tim, 1, 5) magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis praecepti" etc. Luther führt diese Stelle des Apostels im Kommentar zum Römerbrief noch wiederholt an, z. B. fol. 272b, 273.

[5] Enarr. in Ps. 95, n. 2.

wahr, daß wir Gott gegenüber auch nur diesen mageren Dienst des Glaubens zu leisten vermögen.[1] Und davon abgesehen, gilt ja vor Gott nichts anderes als er selbst, wie Harnack Luther sagen läßt. Soll dann unser Glaube, der zudem nach Luthers Geständnis so schwach ist, vor Gott etwas gelten? In der Tat besteht ja auch nach Luther „die rechte wahrhaftige Frömmigkeit, die vor Gott gilt, in fremden Werken, und nicht in eigenen".[2]

Ist aber dem also, dann schrumpft der ganze Gottesdienst zu einem Menschendienst zusammen.[3] Der Mensch ist Gott gegenüber nichts, er kann Gott keinen Dienst leisten und Gott verlangt auch von ihm kein Werk und keine Gabe, er kann nur seinem Nächsten gegenüber etwas gelten, und sich betätigen, höchstens mit Rücksicht auf Gott.[4] Luther hat, wenn wir ihn beim Wort nehmen, nicht bloß die Moralität aufgehoben, welche das richtige Verhältnis unserer Handlungen zu Gottes Gesetz, das nach Luther mit unserem Gewissen nichts zu tun hat, ausdrückt, sondern auch die Religiosität, welche unsere Beziehung zu Gott selbst zum Ausdruck bringt.[5]

Kein Wunder, daß in demselben Maße, in welchem bei Luther die Gottesliebe abnahm und allmählich erlosch, auch das Gebet, ein anderer Hauptfaktor des Gottesdienstes, abnahm und das vorzüglichste, das innere Gebet, wie überhaupt die Innerlichkeit, völlig aufhörte, ja der Verachtung preisgegeben wurde![6] Der Verkehr mit Gott war bei ihm wohl nie stark, besonders nicht mehr in der Wittenbergerzeit, in

[1] „Durch den Glauben", predigt deshalb Luther, „läßt sich der Mensch wohltun von Gott, durch die Liebe tut er wohl den Menschen". Weim. VIII, 355 (J. 1521).

[2] Erl. 15, 60.

[3] Und wir haben die Religion in der Form des Rationalismus und des Positivismus, die Religion der Rechtschaffenheit, der Wohltätigkeit und der „Menschheitslehre". D. H.

[4] Etwa die „Religion" im Sinne von Kant, die „Übung der Moral mit Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber", obwohl Luther konsequent auch diese Rücksicht ablehnen und auf dem Standpunkt der „freien Moral", der „ethischen Kultur" stehen bleiben mußte. D. H.

[5] Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (2. Aufl.), schreibt S. 230: „Für Luther steht hinter der Sünde (im ethischen Sinne) die Sünde im religiösen Sinne, d. i. der Unglaube, hinter dem Gerechtsein, die religiöse Grundtugend, d. i. der Glaube: Luther hat das Christentum als Religion wieder entdeckt." Ich sage mit mehr Recht: Luther hat das Christentum und die Religion zerstört. Er hat den Keim gelegt zum protestantischen Unglauben der Gegenwart.

[6] In das Gebiet der Dichtung gehört Hausraths Behauptung („Luthers Bekehrung" in: Neue Heidelberger Jahrbücher, VI, 1896, S. 170), der „gläubig erzogene" Luther sei schon frühe „vom Gefühle der Gottesnähe begleitet gewesen". Luther

welcher bei ihm das praktische Christentum fast völlig aufhörte, so daß ihm selten volle Zeit blieb, die Horen zu persolvieren, sowie zu zelebrieren.[1]

Der Ausschluß der Gottesliebe von der Rechtfertigung und vom christlichen Leben durch Luther bezeichnet den größten Fall, den er getan hat. Derselbe war aber eine unvermeidliche Folge im Leben desjenigen, dem wie kaum einem vor ihm das Wort des hl. Augustin gilt: Vae homini, cuius auriga superbia est, necesse est enim ut praeceps eat.[2] Er selbst hat sich bereits im Jahre 1514 das Urteil gesprochen durch die richtige Einsicht, daß nichts mehr verblende, als der Eigensinn, wenn der Mensch mit seinem Sinn sich in Hochmut erhebt.[3]

Doch eine „Religion" im Konflikt mit Sittengesetz und Religiosität war die „einzig und allein passende"[4] für seine ersten Anhänger aus

---

hat nur die Nähe der Sünde gefühlt. Wie Gott mit seiner Seele vereinigt sei, begriff er nie, und was Bonaventura und andere „von der Vereinigung des Verständnisses und des Willens" mit Gott schrieben, hielt er für „eitel Phantasie und Schwärmerei". Ihm galt nur der Glaube (Tischr. ed. Förstemann, I, 9). Für das geistliche und beschauliche Leben hatte er nur Spott (In Gal. III, 42), und dieser Spott vererbte sich auf seine Anhänger. Angelus Silesius führt mit Recht unter den 55 Merkmalen der Falschheit des von ihm aufgegebenen Luthertums an, daß dasselbe für das von jeher hochgehaltene geistliche und beschauliche Leben nur Verachtung hege (s. R. von Kralik, Angelus Silesius, 1902, S. 9). Hat doch Luther selbst das gewöhnliche Gebet immer mehr unterlassen, was er selbst gesteht (Erl. 44, 73; 19, 404) und seine Bora bestätigt, welche bekennt, daß alle unter dem Papsttum so hitzig, emsig und so oft gebetet haben, während jetzt ihr Gebet ganz kalt sei, „ja, wir beten selten" (Tischr. II, 233). Das bestätigen andere in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, z. B. Salmuth, Theologieprofessor in Leipzig, welcher sagt, daß, während man im Papsttum viel gebetet habe, sowohl bei Tag als bei Nacht, unter dem luther'schen Volke sowohl der Eifer als das Anhalten im Gebete so gut wie verschwunden sei. Bei Döllinger, Die Reformation, II, 331.

[1] S. I[1] 440; I[2] 463. (Enders, I, 67). Köstlin hat noch in der 5. Aufl. seines „Martin Luther" (S. 125, 142) celebrare mißverstanden und Kawerau fand nichts zu bemerken. Celebrare heißt „Messe lesen", wie Weim. III, 362; Römerbr. fol. 67[b]; Gerson (Opp. III, 326); Wimpfeling (Riegger, Amoenitates etc., S. 510) usw.

[2] S. I[1] 437; I[2] 460.

[3] Weim. IV, 136: „Vetus homo et caro, cum in superbiam sui sensus erigitur, proponit etiam sibi iniquum idolum sapientiae suae, quo fit pertinax et immansivus . . ., et tandem ruit per contentionem et defensionem sui in demonium meridianum. Nihil enim profundius excoecat, quam proprius sensus, ideo recte negotium in tenebris est et pestilentia. Non sic Ecclesia, et fideles non sic." Wie stark Luther vom Eigensinn beherrscht war, gesteht er selbst. S. I[1] 396. 455; I[2] 430. 478.

[4] G. Ficker, Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation

dem Ordens- und Weltpriesterstande, die längst mit Moralität und Religiosität auf gespanntem Fuße gelebt hatten, denen deshalb nach Luthers Rezept weder die Befriedigung ihres sinnlichen Naturtriebes, noch der Bruch ihrer heiligsten, Gott gemachten Gelöbnisse, das Sakrileg, den geringsten Skrupel machten. Die genannte „Religion" war die „einzig und allein passende" für die Gelehrten, die „Besten seiner Zeit", die er „als der Befreier der persönlichen Religiosität von dem römischen Priesterregiment in einem Kampf auf Leben und Tod an sich gezogen hat".[1] Im Jahre 1515—1516 hatte Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief[2] seine gelehrten Zeitgenossen noch als die ungelehrtesten Christen bezeichnet, weil ihnen die Liebe des hl. Geistes mangle; seit 1520, als er selbst auf der schiefen Ebene schon weit abwärts gekommen war, kam seinen Aspirationen gerade dieser Mangel zu gute: die Liebeleeren waren wie geschaffen für eine Religion, die seinem Bedürfnisse entsprach.

Diese Religion ohne Gottesliebe hatte zur notwendigen Folge, daß in Luthers Anhang auch die Nächstenliebe mehr ein Wort, als eine Tat war. Luther selbst sprach sich darüber so oft und so stark aus,

---

1903), S. 109. Es ist mehr als naiv, wenn er dort schreibt: „Indem Luther die neuen Kräfte zusammenfaßte und die dazu einzig und allein passende Religion gab, leistete er der Entwickelung der Menschheit den größten Dienst seit dem Auftreten des Christentums." Mit etwas weniger Verkehrung der Wahrheit hätte Ficker ja nicht zu verwechseln mit seinem Bruder, dem Professor in Straßburg) gefunden, daß die neuen Kräfte nur die alten waren, welche den Inhalt der neuen Religion: Sichgehenlassen, in ihrem Leben bereits geübt hatten, weil ihnen die Begierlichkeit unüberwindlich schien. Es waren laue und „halbschlächtige" Christen. Wenn Ficker deshalb S. 110 schreibt, „das Mittelalter trage im Ganzen den Charakter einer Übergangszeit, den Charakter der Vorbereitung für die Reformation", so hätte er mit wissenschaftlicher Forschung entdecken müssen, daß dieser Satz nur in dem Sinne wahr ist, insoferne die „evangelische Reformation" das Vollmaß des Niederganges des ausgehenden Mittelalters darstellt. Wenn dann (S. 111) Ficker mit Emphase den Satz ausspricht: „Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit", so beweist sein Schriftchen, daß dieser Satz nur eine hohle Phrase ist.

[1] So Dilthey im Archiv für die Gesch. der Philosophie, V, 357.

[2] Fol. 182b: „Non ii sunt optimi christianorum, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant, quia omnis intellectus eorum est litera et mors animae; sed ii sunt optimi, qui ea faciunt liberrima voluntate, quae in libris illi legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate, nisi qui per Spiritum s. charitatem habent. Ideo nostro saeculo timendum est, ubi multiplicatis libris doctissimi fiunt homines, sed indoctissimi Christiani." Die „Besten" der Nation besaßen keinen guten Leumund. So sagt Luther noch 1527: „Et verum est, quod vulgo dicunt, quod qui est doctior, eo sit perversior." In ep. 1. Joann., Cod. Pal. l. 1825, fol. 142.

daß dieser Satz keines Beweises bedarf. Gleichwie er bekennt, daß es im allgemeinen in seiner Gesellschaft siebenmal ärger geworden sei, als unter dem Papsttum,[1] so klagt er speziell in Hinsicht auf die Herzlosigkeit gegenüber den Armen, die Seinen seien „unter dem Namen der christlichen Freiheit siebenmal schlechter, als vorher unter der Tyrannei des Papstes".[2] Er gestand, daß sich das mildtätige, barmherzige Herz weit mehr unter dem Papsttum gezeigt habe, als tatsächlich in seinem Anhange.[3]

In diesem Urteile stimmten aber mit ihm seine eifrigsten Anhänger überein, denn sie waren gezwungen, zu bekennen, daß seit der Einführung des „Evangeliums" die Mildtätigkeit verschwunden sei und die Werke der Nächstenliebe aufgehört hätten. Es ertönt von allen Orten und Enden Deutschlands die Klage an unser Ohr: „daß gar keine Liebe bei uns ist, weder gegen die Eltern, noch gegen die Nächsten"; „niemand kümmert sich um wahrhaft Arme, um unsere Mitbürger, Bekannte, Nachbarn, Verwandte, ja nicht einmal um die Eltern mehr"; „es klagt jedermann jetzt, die Welt sei ärger, denn sie je gewesen ist, ehe das Evangelium gepredigt ist worden; denn dazumal hat niemand gehört vom greulichen Wucher und Geiz, der nun ist", usw.[4] Es ist durchaus unwahr, wenn Thieme das stoische Ideal der Apathie gegenüber dem Nebenmenschen „eine der antik-heidnischen Wurzeln des katholischen Vollkommenheitsideals" nennt, und „Kälte und Gleichgültigkeit auch gegen die nächststehenden Mitmenschen" als „stoisch-mönchisch-mystische Stimmung" hinstellt.[5] Derselbe kennt eben aus der glänzenden Geschichte der christlichen,

[1] S. I[1] 357, 359; I[2] 329 ff.

[2] In Gal. II, 353: „ . . . quodque nunc sub nomine christianae libertatis septies deteriores sint, quam antea sub tyrannide papae" etc. Er findet unter seinen Anhängern nicht weniger den Geiz herrschend, als die Unzucht (s. I[1] 22 f. I[2] 22 f.). Vgl. auch Weim. XX, 517; Erl. 6, 178 ff.

[3] Wie weit das ging, beweist folgende Stelle: „Vor Zeiten konnte man Klöster und Kirchen bauen auch mit sehr großen Unkosten; jetzt kann man einem Pfarrer nicht ein Loch im Dache zustopfen, so daß er trocken liegen könnte." Erl. 4, 6. S. eine interessante, obgleich noch lange nicht vollständige Zusammenstellung von Luthers Aussprüchen bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes, VIII (1894), S. 312 ff. Auch Döllinger, Die Reformation, I (2. Aufl.), 315, 337 ff. bietet manches.

[4] S. die Belege für das Einzelne bei Döllinger, a. a. O., II, S. 65, 73, 93, 97, 103, 135 usw.

[5] Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, S. 24 f. Derartigen gedankenlosen Äußerungen liegt Luthers Lüge zu grunde, im Ordensstande könne man nicht dem Nächsten dienen, gleichwie man auch darin nicht ohne Sünde leben könne usw. (s. darüber oben im 4. Abschn., und Erl. 14, 159); trotzdem habe man aber einem jeden,

d. i. katholischen Charitas, in der gerade die mit Gottesliebe erfüllten Ordens- und Weltpriester die Höhepunkte bilden, nicht ein Faktum. Eine derartige Ignoranz erklärt auch den von ihm niedergeschriebenen Satz: „Der Protestantismus macht den Katholizismus immer mehr zu schanden".[1]

F. Rechtfertigung durch die Hoffnung. — Unfug der Heilsgewißheit und Luthers Pelagianismus. — Köhlerglaube.

Luthers Willkür bei Behandlung des rechtfertigenden Glaubens muß sich jedem aufdrängen, der einigermaßen vorurteilsfrei und voraussetzungslos sich an das Lesen seiner Schrift macht. Ohne Skrupel schreibt er je länger, desto mehr dem Glauben allein Wirkungen zu, die dieser von Natur aus nicht besitzt und die nur anderen Tugenden zukommen. Er hat aus dem Glauben eine wächserne Nase gemacht,[2] die er nach Belieben dreht. Der Keim zu diesem Gebahren wurde von ihm gelegt, als er nach Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit infolge seiner ihn völlig überwältigenden Begierlichkeit einen Ausweg suchte. Dieser war, wie wir aus dem ersten Paragraphen wissen, das Vertrauen, daß Christus alles bereits für ihn getan habe, das Vertrauen auf Christus. Nicht der Glaube, wie man erwarten sollte, sondern das Vertrauen, die Zuversicht wurde für ihn der erste, wie es ihm schien, rettende Faktor.

Als nämlich Luther infolge seines Lebens voll Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit vollends unter die Botmäßigkeit seiner starken Begierlichkeit gekommen war, da erkannte er sich nicht als schuldig, er kehrte nicht mit wahrem, demütigem Reueschmerz und inbrünstigem Gebet um die Gnade[3] wie der verlorene Sohn zu Gott zurück; wir hören von ihm nicht ein reumütiges Bekenntnis, sondern wir gewahren den Ausbruch der Verzweiflung. Er wirft sich selbst weg, er verzweifelt an sich und seinem Wirken. Er versucht nicht mehr zu beginnen, sondern setzt seinem bisherigen Selbstvertrauen das Vertrauen auf Christus, seiner Selbst-

---

welcher Gott dienen wollte, gesagt, er solle die Welt verlassen und ins Kloster gehen. Diese Luther'schen Lügen gehen noch heute unter den protestantischen Theologen herum und bilden die Grundlagen zu Behauptungen, wie jener: erst Luther habe den Begriff des Berufes gefunden! S. dazu N. Paulus, in Literarische Beilage der „Köln. Volksztg.", 1903, Nummer 20.

[1] S. I[1] 227, Anm. 1.

[2] Luther gebraucht das Sprichwort von der Schrift, Erl. 21, 210: „ich kenn die subtile Gloß wohl, damit man pflegt aus der hl. Schrift eine wächsin Nasen zu machen". Das hat er selbst getreulich mehr als ein anderer getan.

[3] Welcher Gegensatz zwischen Luther und der Imitatio Christi, III, c. 55, angesichts unserer verderbten Natur!

gerechtigkeit die Gerechtigkeit Christi entgegen: ich habe das zuversichtliche Vertrauen, Christus habe bereits alles getan und gebe mir Ablaß der Sünden, ohne daß ich irgend etwas dazu tue, da mir letzteres unmöglich ist. Sich nach einem Stoßseufzer über sein trauriges Innere, nach Verzweiflung an all seinem Wirken vertrauensvoll ohne Mittel auf Christus werfen, das war der „originalste" Gedanke Luthers nach Zusammenbruch seiner Gerechtigkeit.

Das Vertrauen liegt zu grunde seinen frühesten Aufforderungen, man müsse nach Verzweiflung an sich unter Christus wie unter die Flügel der Henne fliehen,[1] man solle überdrüssig der eigenen Gerechtigkeit, an sich verzweifelnd, in der Gerechtigkeit Christi aufatmen und auf sie vertrauen, indem man zu Christus, an den man glaubt, sagt: Du bist meine Gerechtigkeit, ich bin Deine Sünde[2] usw. Dabei ist immer an jenes Vertrauen zu denken, welches Luthers Verzweiflung an sich und seinem Wirken infolge der unüberwindlichen Begierlichkeit entspricht, nämlich, daß wir „von dem so unmöglichen Gesetze gedrängt"[3] zu Christus fliehen im Vertrauen, er habe alles statt unser geleistet. Luthers innerer selbstverschuldeter Zustand hatte zur Beruhigung und zu seinem Troste die Annahme nötig, daß Christus statt unser alles bereits getan habe, daß das Evangelium dem Gesetze gegenüber nichts als frohe Botschaft, daß Christus nicht Gesetzgeber sei. Umgekehrt schloß Luther aus dem, was Christus für uns getan hat, dies sei deshalb geschehen, damit wir auf ihn vertrauten. Unseres Inneren wegen kämen wir allerdings zur Verzweiflung, trotzdem seien wir nicht verlassen und ohne Zuversicht und Hoffnung; denn dem Vertrauen auf unsere Werke und unsere Gerechtigkeit gab Gott ein anderes Vertrauen zurück und setzte es an dessen Stelle: das Vertrauen auf ihn.[4]

Dieser Grundgedanke, „an sich verzweifeln, auf Gott vertrauen",[5] klingt auch durch, wenn Luther in den Glauben unser Heil setzt und ihn als die Bedingung zur Rechtfertigung hinstellt. Es tönt immer das Vertrauen hervor, ja der Glaube ist wesentlich Vertrauen. Luther

---

[1] S. I[1] 399. 402; I[2] 433. 436.

[2] S. I[1] 397. 441; I[2] 431. 464.

[3] S. I[1] 401; I[2] 435.

[4] Weim. I, 76 f. (zum J. 1516).

[5] Weim. I, 129: „de nobis diffidere et in ipsum confidere" (1517). So schrieb auch Staupitz um dieselbe Zeit (1516) an Lang, er möge dem Mitbruder Volkmar sagen: „de se desperet, in salvatore autem sperans praeterita deleat." Bei Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 440, n[0] 8.

kommt über seine ursprüngliche Auffassung nicht hinaus, obgleich er z. B. in seinem Kommentar zum Römer- und Hebräerbrief das Bemühen kund zu geben scheint, dem paulinischen Glauben dessen Begriff zu wahren. Schon frühe wird ihm fides (Glaube) und fiducia (Vertrauen, Zuversicht) gleichbedeutend, und fiducia der erste Begriff des Glaubens.[1] Und diese Begriffsverwirrung nimmt nicht bloß nicht ab, sondern sie nimmt immer mehr zu.[2] Und zwar handelte Luther dabei wohlbewußt, besonders als er im Kampfe gegen die Kirche lag.

Da empfahl es sich ja, der Kirche schelmisch vorzuwerfen, sie mache aus Christus einen strengen Richter „auf dem Regenbogen", einen Gesetzgeber, der uns härtere Gebote auferlege, als Moses, während seine, Luthers, Lehre so tröstlich sei, indem sie uns das Vertrauen auf Christus lehre, der im voraus schon alles statt unser geleistet habe.

So z. B. schreibt der Theologaster Melanchthon im Jahre 1521, während Luther in Worms war, an einen Freund: „Wenn Luther lehrt, wir würden durch den Glauben gerechtfertigt, so versteht er darunter nicht eine bloß geschichtliche Erkenntnis, sondern daß der Glaube das Vertrauen

---

[1] „Fidem offerre possumus." Welche fides? „Fiduciam veram rerum non apparentium. Credere enim Christum esse regem ... est illa tria munera (regum) offerre." Weim. I, 124 (1517). Ebenso weisen die oben im Absatz E, I[1] 662; I[2] 697 beigebrachten Stellen aus Luthers Kommentar zum Hebräerbrief mehr auf fiducia als auf fides hin.

[2] So z. B. schreibt er 1520, Weim. VI, 206, 28: „Der Glaube bringt alsbald mit sich Liebe, Friede, Hoffnung; denn wer Gott trauet (im Sinne von ‚vertrauen') dem gibt er sobald seinen hl. Geist." Er identifiziert dort „glauben" (Gal. 3, 2) mit „trauen", und ebenso 206, 3 ff. „vertrauen" (in den Psalmen) mit „glauben". Weim. VII, 321: „geglaubt oder getraut". Bekannt ist, was er Melanchthon schrieb: „Sündige wacker, aber vertraue noch fester" („Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide"; Enders, III, 208, und oben I[1] 17), usw. Später wurde es immer ärger: Luther gebraucht, wie allbekannt ist, fides und fiducia ganz gleichbedeutend, oder vielmehr, er nimmt fides im Sinne von fiducia, so besonders in seinem Hauptwerke, im Kommentar zum Galaterbrief, woraus ich bereits in den vorigen Absätzen betreffende Stellen gelegentlich mitgeteilt habe. Diese Begriffsverwirrung tritt dermaßen zu Tage, daß alle alten Gegner Luthers, z. B. Schatzgeyer, Hoogstraten, Wicel, Cajetan, Thamer, darauf aufmerksam gemacht haben. Die Pariser Theologen erwiedern 1535 in ihrem Gutachten über Melanchthons Duodecim articuli an den König von Frankreich, in denen der Wittenburger fortwährend die Phrase: „fides, hoc est fiducia", anwendet, mit Recht: „Errant illi, qui fidem et fiduciam confundunt, dicentes, fidem esse fiduciam et non aliud quam fiduciam, cum fides ad intellectum spectet, fiducia vero ad affectum" (Druck: effectum). D'Argentré, Coll. jud., I, 2, p. 391, 399. Vgl. dazu auch andere gleichzeitige Erklärungen bei H. Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie (1858), S. 139.

sei, Christus (in den oder von dem ich alles glaube, was von ihm die hl. Schrift sagt) habe mir die Vergebung der Sünden durch die Rechtfertigung geschenkt. Auch die Teufel glauben; aber sie glauben oder vertrauen nicht, daß Christus ihretwegen gelitten hat und auferstanden ist" usw.[1] „Der Glaube bezeichnet das Vertrauen oder die Zuversicht, daß uns Gott wegen des Verdienstes Christi unsere Sünden verziehen und uns in Gnaden aufgenommen habe", dieser Gedanke kehrt bei Melanchthon in seinen Loci communes vom Jahre 1521 in den verschiedensten Variationen immer wieder.

[1] Dieser Brief, welcher beginnt: „Philippus Melanchthon cuidam amico. Duas ad gentilem tuum Bouillum litteras misisti", findet sich handschriftlich in der Sammlung der gedruckten Bücher, Palat. IV, 321, vor fol. Aj. Melanchthon schreibt darin: „Principio credo offendi vos, cur Lutherus ubique scribat iustificari nos sola fide. De quo sic habe: Quando Deus iustificare vult hominem, terret eius conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, que est Evangelium. Hec est promissio, quod per Christum condonata sint peccata. In hac fide deinceps semper standum est, et toties absolutio petenda, quoties premitur conscientia. Hec sola fides est christiani hominis iustitia. Non enim remittuntur peccata, nisi propter solum Christum, non propter ullas nostras sanctiones. Demum, quando quidem sic gratus iustificatus est homo, debet posthac se effundere in usum et necessitatem proximi et castigare corpus. Vides itaque, quod cum docet nos iustificari fide, non vult fidem esse simplicem historie cognitionem, ut cum Livio aut Salustio credo, sed esse fiduciam, quod Christus, in quem credo, omnia (?) que de eo dicunt scripture, mihi donaverit remissionem peccatorum per iustificationem. Demones etiam credunt, sed non credunt aut confidunt, quod propter eos passus sit et resurrexit Christus. Ita mali christiani et impii videntur credere, quod Christus natus sit, passus et crucifixus, sed non credunt, quod propter iustificationem eorum natus, passus, et excitatus sit. Historiam audiunt, usum ignorant. Leges humane non obstringunt conscientiam, sed sunt servande sine scandalo, id est ob vitandum scandalum proximi. Tum rursus abolende sunt, et non servande, quando per eas periclitatur fides: Sic docet Apostolus ad Colossenses. Hec Lutherus copiose tractavit in libello de libertate Christiana." Daraus, sagt Melanchthon, könne der Adressat die „Summa doctrinae christianae" erschließen. In seinen Loci communes (ed. Kolde), besonders von S. 168 ab, S. 192, 195 usw., verwechselt Melanchthon beide Begriffe. Im J. 1522 hören wir ihn den rechtfertigenden Glauben definieren: „Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, haec fides est illa Evangelii, quae sola iustificat, i. e. haec sola reputatur nobis a Deo pro iustitia; opera quantumvis videantur bona, pro iustitia non reputantur". Letzteres gilt ihm als Meinung der Scholastiker und der Kirche! Das ist eben das Traurige bei Melanchthon, daß er die kirchliche Lehre durchweg falsch darstellt, weil er als Freigeist sie nicht kennt.

Daß er dem Glauben, an den der hl. Paulus die Rechtfertigung knüpft, eine andere Bedeutung beilegt und die Folge mit der Ursache verwechsle, sah Melanchthon ebenso wenig ein, wie sein Meister. Er erkannte ebenso wenig als Luther, daß man entgegen der hl. Schrift, besonders dem hl. Paulus, dann nicht durch den Glauben, sondern durch die Hoffnung, zu welcher die fiducia gehört, gerechtfertigt würde. Der „Artikel der stehenden und fallenden Kirche" fällt damit von selbst.[1] Natürlich wußte weder Melanchthon noch irgend ein anderer, auf welche Weise ihr Meister und Herr, der ihre Autorität, ihr Gesetzgeber war, zu dieser schriftwidrigen Verwechselung gekommen ist. Es entging ihnen eben, daß der Mittelpunkt der Theologie Luthers, auf dessen Worte sie schworen, während sie von jeder Autorität frei zu sein wähnten, nur dessen trauriges Innere war.

Ist es auch wahr, daß im Neuen Testament in Stellen, wie z. B.: „Dein Glaube hat dir geholfen", u. a. das Wort „Glaube" auch das Vertrauen bezeichnen kann, so ist doch Luthers fiducia für den rechtfertigenden Glauben, für den Heilsglauben, dort nirgends zu finden.[2]

Doch, damit ist es nicht genug. Wenn der Heilsglaube wesentlich Vertrauen ist, so ist das Subjekt des Glaubens nicht der Verstand, sondern der Wille. Aber dieser ist gerade nach Luther, wie wir wissen, im Heilswerke tot, er ist ein Kadaver. Mithin kann er nicht Subjekt sein für ein solches Wunderding, wie das Lutherische Vertrauen. Zudem sind nach Luther vitale Akte im Heilswerk ausgeschlossen, da nicht einmal vom Mitwirken, wie uns bekannt ist, eine Rede sein könne. Wir kommen also wieder zu dem im vorigen Absatz ausgesprochenen Gedanken zurück: im „Systeme" Luthers muß Gott in uns glauben, d. h. vertrauen; oder wenigstens: der Glaube glaubt, d. h. das Vertrauen vertraut. Das Vertrauen findet im Menschen kein Subjekt, in dem es ruhen könnte.

Luther macht sich einmal lustig über jene, welche gleichsam sprechen sollen: „Ich lasse Christus für mich glauben und ihn sorgen, was ich glauben soll".[3] Er wollte nicht sehen, daß, wenn er seinen Vordersätzen treu blieb, gerade er, und nur er dies sagen mußte. Hat er zudem nicht

---

[1] Das hat allerdings J. Köstlin noch in der 5. Auflage seines „Martin Luther" nicht verstanden, wo er I, 67 das „Hoffen" von Luthers Präzeptor dem „festen, zuversichtlichen Glauben" Luthers, „in welchem man jetzt der vergebenden Gnade gewiß sein dürfe und müsse", gegenüberstellt.

[2] Das hat von den älteren katholischen Apologeten am besten der Konvertit J. Pistorius in seinen Dreyhundert Theses (1592) nachgewiesen.

[3] Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main (1533), Erl. 26, 300 f.

zum hundertsten Male ausgesprochen: Ich lasse Christus für mich das Gesetz erfüllen? Er äußert sich dann weiter: „Also sagen auch jetzt die Papisten, sie glauben, was die Kirche glaubt, und wie man von den Polen sagt, daß sie sagen sollen: ich glaube, was mein König glaubt. Warum nicht? Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte, denn dieser?" Gewiß; aber wer hat es so gemacht? Nicht Luther und die Seinigen? Haben sie nicht erst die Fürsten, den Adel und die Obrigkeit zu ihrem Hokuspokus verführt, um sie dann gegen die katholische Kirche aufzuhetzen, ja sie aufzufordern, gewaltsam den neuen „Glauben" ihren Untertanen aufzuzwingen? Hieß das nicht, sie zum Bekenntnis zwingen: ich will glauben, was meine Obrigkeit glaubt? Ist es nicht im Protestantismus ausgesprochener Grundsatz geworden: cujus regio, illius et religio?

Indes betrachten wir uns noch näher die Herrlichkeiten des Lutherschen Glaubens, d. h. Vertrauens, dieses unbekannten X. An dasselbe knüpfte Luther und ihm nachbetend Melanchthon die Heilsgewißheit. Ich hätte beiden Wittenbergern zugerufen: Ihr seid ja gar nicht gerechtfertigt, denn wir werden gerechtfertigt durch den Glauben, den ihr immer als Vertrauen, das zur Hoffnung gehört, auffaßt: was redet ihr von der Heilsgewißheit? Ja, in seiner Wahnperiode (1519—1521) knüpft Luther die famose Heilsgewißheit sogar an die opinio, an die Meinung, den Wahn, von dem wir bereits gesprochen haben. Er sagt im Jahre 1520: „Es kann keinen Glauben geben, außer er sei ein lebhafter und unzweifelhafter Wahn, dadurch der Mensch allergewissest sei, daß er Gott wohlgefalle und einen gnädigen Gott habe, der ihm alles verzeihe, was er getan hat; gnädig im Guten, nachsichtig im Bösen. Denn was ist der Glaube, wenn er nicht ein solcher Wahn ist?"[1]

[1] Operationes in Psalmos, Weim. V, 395: „Fides autem esse nullo modo potest, nisi sit vivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem, sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus, quae fecerit aut gesserit: propitium in bonis, ignoscentem in malis. Quid enim est fides, quae non est talis opinio?" Roth übersetzt (daselbst in der Anmerkung) den letzten Satz falsch: „Denn wo solcher Wahn und Zuversicht nicht ist, da ist kein Glaube." Hätte Luther eben dies gesagt, so brauchten Wahn und Glaube noch nicht identisch zu sein. Luthers eigene Schüler haben ihn nicht verstanden. Dasselbe gilt namentlich auch von dem Herausgeber Thiele in Magdeburg: Warum hat er denn das Komma anstatt nach certitudinem nach certus est gesetzt? Weil er ebenfalls Luther nicht verstanden hat. Die einfachsten Dinge kennt er nicht. So zitiert z. B. Luther bald nach obiger Stelle (S. 400) die Gebete der Kirche: „Domine secundum actum meum noli me iudicare," und: „ut qui tibi placere de

Hier haben wir Luther vor uns, wie er leibt und lebt. Ein Wahn, eine Meinung bleiben immer ein Wahn, eine Meinung, mag man ihnen welch immer geartete Eigenſchaften beilegen.[1] Es iſt aber ein Non plus ultra von einer contradictio in adjecto, einen Wahn, eine Meinung unzweifelhaft zu nennen und an ſie gar eine Gewißheit ob aller Gewißheit zu knüpfen! Luther tat und ſprach, wie er wollte; auf dem Gebiete, auf dem er erſchien, herrſchte die Willkür. Nur behaupten, vorausſetzen, nichts beweiſen. Er ſah nie darauf, ob etwas klappte oder nicht, ob etwas ſtimmte oder nicht. Er hatte es auch nicht nötig ſeinen Anhängern gegenüber, denen es auf einen Widerſpruch mehr oder weniger nicht ankam und denen es gleichgültig war, daß Luther abſichtlich die Gewißheit von der objektiven Erlöſung und Verſöhnung mit der Gewißheit der ſubjektiven Rechtfertigung verwechſelt.

Aber ſo glatt geht es doch nicht ab: ihn trifft der Vorwurf oder doch der Verdacht des Pelagianismus, eine Eigenſchaft, die wir an ihm ſchon öfters hervorgehoben haben.

In ſeinem ſpäteren Hauptwerke ſagt er: „Du mußt als gewiß feſtſtellen oder für gewiß halten, daß dein Amt Gott gefällt; das kannſt du aber nie feſtſtellen, außer du habeſt den hl. Geiſt.[2] Ja, wie habe ich aber den hl. Geiſt? „Wir müſſen als gewiß feſtſtellen und erkennen, daß wir ein Tempel des hl. Geiſtes ſeien".[3] Alſo alles muß durch uns für gewiß angenommen werden? Ja wohl. Wie iſt es denn aber mit meiner Perſon? „Wir müſſen als gewiß feſtſtellen, daß nicht bloß unſer Amt, ſondern auch unſere Perſon Gott

actibus nostris non valemus" — Thiele wußte nicht, wo ſie ſtehen! Ich komme unten im 6. Paragraphen auf ihn zurück, wo es ſich allerdings ergeben wird, daß er im Nachweiſen von Luthers Zoten glücklicher war. Aber auf einen Verſtoß muß ich ſchon hier aufmerkſam machen. IX, 437 ſteht eine ganz harmloſe Abkürzung für cognitio. Wie löſt Thiele dieſelbe auf? Mit congestio! Für einen Herausgeber von Luthers Schriften ein um ſo unverzeihlicherer Verſtoß, als Luther ſo oft von der cognitio peccati, nie von einer congestio peccati ſpricht.

[1] So auch 1521: „Fides est firma opinio constansque conscientia iustitiae et salutis." Weim. VIII, 323. n. 6. Ich habe ſchon oben I[1] 594; I[2] 624 bemerkt, daß Luther „Wahn" wirklich im Sinne von opinio nahm, und ihn der „Gewißheit" entgegenſetzte.

[2] In Gal., ed. Irmiſcher, II. 163: „Sive sis verbi minister, sive gubernes rempublicam, certo statuere debes tuum officium placere Deo. Illud autem nunquam statuere poteris, nisi habeas Spiritum sanctum." Juſtus Menius gibt in ſeiner Überſetzung „certo statuere" mit „für gewiß halten" wieder.

[3] Ibid., p. 161: „non debemus igitur dubitare, Spiritum sanctum habitare in nobis, sed certo statuere et agnoscere, nos esse templum, ut Paulus ait, Spiritus sancti."

gefalle".[1] Also ich muß feststellen, daß ich Gott wohlgefalle? Aber dann stelle auch ich als ganz gewiß fest, daß ich in der Gnade bin. In der Tat sagt Luther: „Das Herz muß als ganz gewiß feststellen, es sei in der Gnade, es habe den hl. Geist".[2] Also wir müssen feststellen? Wir müssen als gewiß feststellen, für gewiß halten? Das treibt ja in den hellen Pelagianismus hinein. Man wende nicht ein, Luther meine, man könne nicht feststellen, daß man in der Gnade sei, ohne den hl. Geist zu besitzen; denn letzteres muß ja auch erst früher von dem Betreffenden als gewiß festgestellt werden.

Luther spricht nicht umsonst so. Der Glaube ist in seinem „System" zu schwach, nur ein Funke desselben ist in uns, wie wir ihn selbst im vorigen Absatz aussprechen hörten. Ein so geringer Glaube ist zu schwach gegenüber den viel mächtigeren gegenteiligen Regungen. Darum sagt Luther: „Wir sehen hier, wie groß noch die Schwachheit des Glaubens selbst in den Frommen sei", d. i. in seinen besten Anhängern, z. B. Justus Jonas, Joh. Bugenhagen, Joh. Brismann und in so vielen anderen, die wie ihr Meister von ihrer unwiderstehlichen Begierlichkeit getrieben, Gott untreu in ihren Gelübden wurden und ihr Heil in einem Weibe suchten.[3] Solches Geistes sind die Frommen Luthers! Nun, und was folgt aus ihrer Schwachheit des Glaubens? „Wenn wir als gewiß feststellen könnten, wir seien in der Gnade, die Sünden seien uns vergeben, wir hätten den Geist Christi, wir seien Söhne Gottes: dann allerdings wären wir fröhlich und Gott dankbar für diese unaussprechliche Gabe. Weil wir aber die entgegengesetzten Bewegungen der Furcht, des Zweifels, der Traurigkeit usw. fühlen, deshalb wagen wir es nicht, dies als gewiß festzustellen."[4]

[1] Ibid., p. 164: „Ideo statuere certo debemus, non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram."

[2] Ibid. p. 165. Das gilt vom innern Zeugnis, „quo cor certissime statuere debet, se esse in gratia, se habere Spiritum sanctum".

[3] S. dazu oben I[1] 118 ff; I[2] 108 ff., wo das Harnack'sche Salus tua ego sum die richtige Anwendung im „Systeme" Luthers findet.

[4] In Gal. II, 165 f.: „Videmus autem hic, quanta sit adhuc infirmitas fidei in piis. Nam si certo possemus statuere: nos esse in gratia, nobis peccata esse remissa, nos habere Spiritum Christi, nos esse filios Dei; tum profecto laeti ac Deo grati essemus pro hoc inenarrabili dono. Quia vero sentimus contrarios motus, timorem, dubitationem, tristitiam etc., ideo non audemus hoc certo statuere." So auch ibid., p. 186: „Si quis certa ac constanti fide statuere . . . posset, se filium et heredem esse Dei, is quidquid est potentiae et opum omnium regnorum mundi duceret esse sordes et stercora in comparatione hereditatis suae coelestis." Das hat jedoch kein Lutheraner, am wenigsten Luther ge-

Die Heilsgewißheit folgt also nicht sofort aus dem Glauben; erst unser Bemühen gibt dem Glauben die Stärke, die Gewißheit, wir müssen es wagen zu glauben, daß wir in der Gnade, daß uns die Sünden vergeben sind. Unsere Arbeit, unser Feststellen gibt dem Glauben erst dasjenige, wodurch er ein rechtfertigender ist, nämlich die Gewißheit, mit der man glaubt, daß man in der Gnade und ein Kind Gottes sei. Denn die subjektive Rechtfertigung knüpft Luther wiederholt an die Gewißheit, mit der man daran glaubt.[1]

Die so hoch gepriesene Heilsgewißheit wird demnach dadurch erzeugt, daß der einzelne sich selbst in den Wahn hineinversetzt, die Sünden seien ihm vergeben, er sei in der Gnade? Sie wäre also im Grunde nichts als Pelagianismus? Gewiß; denn man kann sie sogar erlernen, man kann sie erfahren — nicht im Sinn von erleben, sondern im Sinne von wagen, probieren, üben. Sie hängt nur ab von der selbst erworbenen Fertigkeit, fest und unerschütterlich und fortwährend zu glauben, man sei gerechtfertigt. Sie wird dadurch erlernt und erworben, daß man sich in ihr durch wiederholte Akte übt und sich durch diese Übung, die zur Gewohnheit werden soll, von der Ungewißheit zur Gewißheit durcharbeitet.

Die Heilsgewißheit, „das Letzte und Höchste in Luthers Beschreibung des Christenstandes", wie Harnack sagt,[2] würde also auf dieselbe Weise erworben, wie nach Aristoteles die sittliche Tugend, die zivile Gerechtigkeit? Luther wäre also mit der Krone seines „Systems" bei Aristoteles angelangt, gegen dessen Auffassung von der zivilen Gerechtigkeit er sich, wie wir wissen,[3] mit aller Macht wendet? Luther schriebe mithin den Seinen zur Erreichung der Heilsgewißheit denselben Weg vor, den seiner (durchaus irrigen) Behauptung nach die Scholastiker zur Erreichung der Gerechtigkeit eingeschlagen haben, was ihnen von seiner Seite den Vorwurf des Pelagianismus eingetragen hat?[4] Und

tan, weil die Heilsgewißheit eben nur eine Fiktion war. Wohl aber hat es Unzählige in der katholischen Kirche gegeben und gibt es noch, die mit Paulus um Christi willen hienieden alles für Kot erachtet haben und erachten.

[1] So schreibt er schon 1518, der einzelne müsse „certa fide credere, sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit gratiam". Enders, I, 256. Vgl. unten I[1] 705, 3; I[2] 739, 3.

[2] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch., III, 759.

[3] S. I[1] 459. 503. 506; I[2] 483. 525 ff. 527.

[4] Man kann Luther allerdings gegen den Vorwurf des Pelagianismus insofern entschuldigen, als er sagt, wir müßten uns durch eigene Anstrengung in die Über-

das soll jener Mann tun, der die Willensfreiheit und die vitalen Akte im Heilswerke leugnet?

So unglaublich das alles klingt, so ist dem doch also. Luther ist naiv genug, folgende Sätze niederzuschreiben: „Diese Sache wird erst dann recht erkannt, wenn sie in die Praxis, in die Übung umgesetzt wird; denn ohne Erfahrung wird sie niemals gelernt. Deshalb gewöhne sich jeder als gewiß festzustellen, er sei in der Gnade, und seine Person mit ihren Werken gefalle Gott. Fühlt er aber, daß er zweifle, so übe er den Glauben und kämpfe gegen den Zweifel, und arbeite zur Gewißheit hin,[1] bis er sagen kann: ich weiß, daß ich den hl. Geist habe, nicht wegen meines Verdienstes, sondern wegen Christus, der unsertwegen sich dem Gesetz unterwarf und die Sünden der Welt trug. An diesen glaube ich."[2] Um aber zur Gewißheit zu gelangen, daß Christus alles statt meiner getan hat und ich gerechtfertigt bin, muß ich mich „durchkämpfen und schwitzen", mich abmühen.[3]

So hören wir ihn ein anderes Mal: „Gewöhne dich, daß du dies Wörtlein mich (Gal. 2, 20: ‚er hat sich selbst hingegeben für mich' mit gewissem Glauben fassest und auf dich selbst deutest, und daß du nicht zweifelst, du seiest auch aus der Zahl derjenigen, die mit dem Wörtlein mich genannt werden".[4]

---

zeugung einleben, wir hätten den hl. Geist „wegen Christus", nicht durch unser Verdienst. Jedoch von seinem Standpunkt aus verdient er den Namen Pelagianer auf jeden Fall, da er schon die freie Mitwirkung mit der Gnade Pelagianismus nennt. D. H.

[1] Oder wie Justus Menius übersetzt: „und bemühe sich dahin zu kommen, daß er der Sache aufs allergewisseste sein möge".

[2] In Gal. II, 166: „Ideo res ista tum demum recte intelligitur, cum ad usum transfertur, sine experientia enim nunquam discitur. Quare unusquisque assuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia, et personam suam placere cum operibus. Si autem sentit se dubitare, exerceat fidem et luctetur contra dubitationem, ac nitatur ad certitudinem, ut dicere possit: Scio me acceptum esse, Spiritum sanctum habere, non propter meam dignitatem aut meritum, sed propter Christum, qui propter nos subiecit se legi, et tulit peccata mundi. In hunc ego credo."

[3] In Gal. I, 101: „Et quamquam vehementissime decertaverimus, adhuc satis tamen sudabimus." Er sagt dies bei Gelegenheit seines Geständnisses: „causa iustificationis lubrica est, non quidem per se, per se enim est firmissima ac certissima, sed quoad nos, id quod ego ipse saepe experior." Das Christentum, hörten wir Luther im vorigen Absatz sagen, sei nur eine Übung in der Auffassung, Christus trage unsere Sünden, wir hätten sie nicht mehr.

[4] In Gal., I, 261. Luther selbst, der Erfinder der Heilsgewißheit, war also weit entfernt, dieselbe auf eine besondere Offenbarung Gottes an den einzelnen Menschen,

Die Geschicktesten zur Übung der Heilsgewißheit wären mithin
e, welche ein gutes Stück Phantasie oder Wahn besitzen.

Von keinem System ist somit die Heilsgewiß-
it mehr ausgeschlossen und auszuschließen, als vom
System" Luthers. In demselben wird entweder der Trost des
laubens" einzig unserer „Übung" und „Gewöhnung" vorbehalten,
b das ist eine sehr ungewisse Sache. Oder es wird alles bloß
n der freien Akzeptation Gottes abhängig gemacht. Die freie
zeptation Gottes kann aber nicht Objekt unseres Wissens sein.[1]
ie soll auch der zu Rechtfertigende, der sich rein passiv halten muß,
ne Disposition, kein Werk, nichts mitbringen darf zur Rechtfertigung,
n der jeder Akt, die Abkehr von der Sünde durch wahre Reue, die Zu-
r zu Gott durch Liebe ausgeschlossen ist, wie soll er wissen, ob ihn
tt akzeptiert oder nicht? Luther hat dies, als er noch klarer dachte,
mlich im J. 1515, selbst eingesehen,[2] und er konnte sich dieser Erkenntnis
tweise auch später nicht verschließen.[3] Die Gnade, die Rechtfertigung
ngt ja nicht von uns ab, sie übersteigt unsere Kraft, unser Vermögen.
ir können von ihrer Existenz in uns um so weniger Bewußtsein haben,
nn die Gerechtigkeit, wie im „System" Luthers, nichts in uns setzt,
serem Innern fremd ist, dasselbe nur zudeckt, den Sünder in
iner Sünde läßt, dieselbe bloß nicht angerechnet wird.[4] Ist man

: Lobstein (Theol. Lit. Zeit. 1900, Sp. 522) es tut, zu gründen. Ja, wenn man
hat, lehren die Scholastiker, kann man sie nur durch Offenbarung erhalten haben.

[1] Wie richtig Alexander von Hales lehrt, 3 p., qu. 71, m. 3, a. 3, und
hl. Bonaventura an der I[1] 707; I[2] 741 zitierten Stelle aus 1. Sent. ausführt:
uia nescimus Dei acceptationem certitudinaliter nisi per revelationem, ideo
icimus nos habere caritatem, nisi per revelationem doceamur."

[2] S. I[1] 446. 448; I[2] 469. 471.

[3] So z. B. sagt er 1524: „Gott allein weiß, welche rechte Christen sind oder wie
ge sie bleiben." Weim. XV, 228. Aber dann hat es mit der Heilsgewißheit ein
de; denn ein jeder, welcher diese hat, weiß zum wenigsten, daß er augenblicklich ein
ter Christ (im Sinne Luthers) ist, wenn er auch nicht weiß, ob er es bleiben wird.

[4] Luther gestand dies noch spät, nachdem er bereits vielerlei in sein „System"
eingeflickt hatte, indem er schreibt: „Das ist ja eine wunderliche Gerechtigkeit, daß
sollen gerecht heißen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein Werk, kein Gedanken,
kurz gar nichts in uns, sondern gar außer uns in Christo ist, und doch
hrhaftig unser wird durch seine Gnade und Geschenk, und sogar uns eigen, als wäre
durch uns selbst erlangt und erworben. Diese Sprache könnte freilich keine
rnunft verstehen, daß das soll Gerechtigkeit heißen, da ich nichts tue noch leide,
nichts gedenke, noch fühle oder empfinde, und gar nichts in mir ist, um
willen ich Gott gefällig und selig werde, sondern außer mir und aller Menschen
anken, Werken, Vermögen, mich halte an den Christum, den ich doch nicht sehe.

ja in dieſem „Syſteme“ nicht einmal ein Gerechtfertigter, ſondern nur ein zu Rechtfertigender, ein Gerechtfertigter in der Hoffnung. Und da ſoll man ein Bewußtſein von der erlangten Rechtfertigung in ſich tragen?

Wie ſoll einer nach dieſem „Syſtem“ in ſeiner Seele die Gnade, die Vergebung der Sünden empfinden, da er in Wirklichkeit gerade das Gegenteil davon, die bleibende Erbſünde und die unbezähmten Begierden fühlt? Luther ſelbſt mußte den Einwurf der Seinen gelten laſſen, *man fühle gerade das Gegenteil von der Vergebung der Sünden, der Errettung*, und man werde in dieſem Leben durch das furchtſame Gewiſſen, durch das Sündenbewußtſein, durch den Tod, den Teufel, Hölle und Welt beängſtigt.[1] Er tröſtet demnach die Seinen, *niemand* beſitze vollkommen das Gefühl in ſich, man habe ſelbſt nicht die Sünde, ſondern Chriſtus habe ſie. Man könne dies nicht auf einmal *lernen*; das ſei Sache der Häretiker. Gerade die Pii, Luthers „Fromme“, *fühlten* am meiſten Beängſtigungen und Schrecken durch ihr Sündenbewußtſein und Gottes Zorn,[2] gerade ſie hatten alſo am meiſten das

Aber der *Glaube* ſoll ſolches faſſen, und ſich darauf gründen, und ſich deſſen *tröſten* in Anfechtung, da der Teufel und ſein eigen Gewiſſen mit ihm alſo disputiert: Höreſt du, was biſt du für ein Chriſt? Wo iſt deine Gerechtigkeit? Siehſt und fühlſt du nicht, daß du ein Sünder biſt? Wie willſt du denn vor Gott beſtehen?“ Erl. 50, 61 f.

[1] So in der Auslegung des Iſaias, Opp. exeg. lat., XXIII, 264 f. (zum J. 1532). Nachdem Luther vorausgeſchickt, daß derjenige, welcher glaubt, bereits die Vergebung der Sünden, das ewige Leben habe, und ſchon regiere und gerettet ſei, wenn auch nur in der Hoffnung, fährt er fort: „Verum, inquies, qui ſit, quod habere tanta bona dicamur, cum tamen non modo *non sentiamus ea, sed diversum potius sentiamus*? Respondeo: Dum in hoc corpore obnoxii omnibus malis vivimus, servamur ceu in abscondito aenigmate ... Huius igitur cutis et carnis nostrae vitio accidit, quod turbamur nonnunquam sensu pavidae conscientiae, peccati, mortis, diaboli, inferni et mundi ... Coram oculis Dei res vere sic se habet, sed coram oculis nostris et mundi oculis nondum sic se habet res, sed *durant adhuc angustiae illae, et durant* donec exuamus hanc carnem“ etc.

[2] Ibid., p. 143: „Consolari infirmos hoc debet, quod *nemo* hominum perfecte hunc locum teneat, neque enim ideo ista praedicantur, ut *statim perdiscas* et non amplius peccatum sentias, immo hoc summo studio cavendum est. Id enim proprium est haereticorum, semel totum Christianismum perdiscere. Christiani sentiunt infirmitatem fidei et tentantur desperatione ob sensum peccati. Quia autem nihil est pestilentius securitate, erigere te debes, cum fidei infirmitatem sentis. Est enim signum boni animi et timentis Deum ... Manet enim in piis quoque mortis timor, animi imbecillitas, peccatum“ etc. Ibid., p. 283: „Pii sunt afflicti pavidi ad verbum Dei, terrentur lege et minis Dei, cum tamen deberent se ere promissionibus.“ Ibid., p. 284: „Pii et vere sancti semper pavent, et contiam laborantem sentiunt ... Non ideo desperemus, sed in rebus desperatis ira Dei erigamus nos ac cogitemus, nos tum vere esse officinam Dei, in qua

Bewußtſein der Ungewißheit, des Zweifels, ob ſie gerechtfertigt und in der Gnade ſeien. Das hätte aber doch ſchließlich zur Verzweiflung treiben oder den Seinen die Augen öffnen müſſen.

Nicht umſonſt kommt daher Luther in einemfort auf dieſes Thema zurück, indem er immer wieder darauf dringt, ſich „durchzukämpfen von der Ungewißheit zur Gewißheit".[1] Der Beſitz der Heilsgewißheit iſt eben in ſeinem „Syſtem" nicht weniger ein Unding, als die Annahme, unſere Sünde gehe durch den Glauben auf Chriſtus über, und ſeine Gerechtigkeit ſpringe auf uns herüber.

Während nämlich die Sünde an Chriſtus hängen ſoll, fühlt man ſie ſtatt deſſen in ſich, und während man in ſich die Gerechtigkeit Chriſti fühlen ſoll, fühlt man gerade das Gegenteil. Allerdings tröſtet Luther die Enttäuſchten: „Lieber Bruder, du wollteſt gerne eine ſolche Gerechtigkeit haben, die ſich fühlen ließe, wie du die Sünde fühlſt; da wird nichts daraus."[2] „Du ſollſt nicht einem ſolchen Fühlen deines Herzens folgen, ſondern ſprechen: ‚ob mich gleich dünkt, daß ich in Sünden ſtecke bis über die Ohren, und darin ganz erſoffen bin, dazu mein Herz mir ſagt, daß Gott ſich von mir gewandt und wider mich erzürnt iſt, ſo iſt doch im Grunde kein wahres Wort daran, ſondern es iſt alles erſtunken und erlogen'! Du ſollſt deshalb nicht fühlen, ſondern glauben, du habeſt die Gerechtigkeit; wenn du nicht glaubſt, du ſeieſt gerecht, ſo läſterſt du Chriſtus aufs allerhöchſte!"[3]

Erwidert nun der Sünder, einen ſolchen Glauben könne er beim beſten Willen nicht haben, er bringe es nicht zu einem Glauben, der ohne Zweifel und Schwanken iſt, dann hört er als Troſt, daß es ihm nicht allein ſo ergehe; denn das evangeliſche Gewiſſen wird geradezu mit der Verſuchung angefochten: „Unter uns Evangeliſchen iſt keiner, der nicht habe große ſtarke Sünde und Gebrechen, als: Zweifeln und Zappeln im Glauben."[4] Luther geſteht zudem: „Der Glaube iſt

opus suum facere possit." Luther iſt ein großer Schalk! Da die Seinen die von ihm vielgeprieſene Heilsgewißheit, die nach ſeinem Gerede mit dem Glauben gegeben ſei, nicht empfanden, ſondern gerade das Gegenteil, das Sündenbewußtſein, ſagte er: Lieber Freund, das geht nicht auf einmal; niemand vermag dies, ja es iſt ein häretiſches Anzeichen, wollteſt du das allſogleich erlernen und fühlen; denn dadurch würde man ſicher. Geduld! es geht nur nach und nach, bis du es erlernt haſt!

[1] In Gal. II, 166: „Debemus igitur quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem."

[2] Ibid., p. 312.

[3] Ibid., p. 319 (nach der Überſetzung des Juſtus Menius).

[4] Erl. 50, 328 f.; zum J. 1528.

eine gar schwere Sache, die nicht leicht und schnell gelernt und ergriffen wird."[1] Der Heilsglaube wird nicht gepredigt, auf daß du ihn sofort erlernest, und du die Sünde nicht fühlest; das mußt du im Gegenteil als Zeichen der Häresie aufs fleißigste vermeiden."[2]

So bewegt sich im Grunde die vielgepriesene Heilsgewißheit in einem circulus vitiosus. Das fühlte Luther selbst; denn warum hätte er sich sonst auf signa, Zeichen, Anzeichen davon, daß die Sünden vergeben, wir gerechtfertigt sind, berufen?[3]

Und in der Tat, warum spricht man denn von Zeichen, daß man in der Gnade, in der Liebe oder auserwählt sei? Weil wir eben von all diesem kein absolutes Wissen haben können, sondern nur eine durch Konjektur erworbene Kenntnis, die man aus Anzeichen, aus den signa gewinnt. Luther hat dies den katholischen Lehrern entnommen. Anstatt aber, daß diese „einfache Seele" ehrlich gewesen wäre, dies offen zu bekennen, ist er dreist genug, den Scholastikern lügenhaft die „allerverpestetste Lehre und Meinung" vorzuwerfen, „der Mensch müsse zweifeln, daß er die Gnade hat". Diese Meinung „habe die ganze Welt verschlungen. Denn wenn wir zweifeln, wir seien in der Gnade, wir gefielen Gott wegen Christus: so verleugnen wir, daß Christus uns erlöst hat, wir leugnen einfach alle seine Wohltaten."[4]

Hier identifiziert Luther das non certo scire[5] (nicht gewiß wissen) mit dubitare (zweifeln). Luther bleibt sich als unzuverlässig immer gleich. Wie oft haben wir schon gefunden, daß er die Vorwürfe, welche seine Lehre, sein Leben treffen, der katholischen Kirche macht, um die Leute zu täuschen und ihre Augen von seinen und der Seinigen Schwächen und Verirrungen abzulenken!

Was lehren tatsächlich die Scholastiker? Den Zweifel an der Gnade, am Heile? Das Gegenteil. Sie wußten, daß die Kirche uns, wie

[1] In Gal. II, 187: „Ardua res est fides, quae non facile et cito discitur et apprehenditur." Vgl. Enders VI, p. 84 f., 173. Feine, Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther, S. 17, übersetzt: Der Glaube „ist eine gar schwere Sache, die nicht gelernt und ergriffen wird" (von mir unterstrichen), d. h. also, die nur erlebt werden kann. So fälscht man, um Luther zu retten, seine Aussprüche!

[2] S. oben I[1] 704, 2; I[2] 738, 2.

[3] Gal. II, p. 165, worüber weiter unten.

[4] Ibid. Man müsse sich Mühe geben, „ut istam pestilentissimam opinionem, quod homo dubitare debeat de gratia Dei, quae totum mundum devoravit, funditus extirpemus. Nam si dubitamus nos esse in gratia" usw. Vgl. In cap. 22, Genes. (Opp. exeg. lat. V, 241 f.).

[5] Gal. II, p. 162.

wir gesehen haben,[1] zum Vertrauen, zur Zuversicht auf Gott mahnt. Die Scholastiker lehren eben deshalb, ob wir gleich nicht mit Sicherheit wissen könnten, daß wir in der Gnade oder Liebe sind, so vermöchten wir dies doch aus Anzeichen zu erschließen. Das Hauptanzeichen bleibt für sie, daß der Mensch sein Genügen, sein Ergötzen an Gott hat, sich zudem in einer solchen Verfassung findet, daß er um keinen Preis des Zeitlichen wegen irgend etwas gegen Christus tun oder eine Sünde begehen wollte und keiner schweren Sünde bewußt ist.[2] Gott läßt ihnen zufolge den Menschen nicht durchaus im Ungewissen oder im Zweifel über die Gegenwart der Gnade in ihm, im Gegenteil, der Mensch kann sie in sich erfahren, wenn er in sich Licht, Freude, Friede empfindet.[3] Ja,

[1] S. I[1] 416 ff.; I[2] 400 ff.

[2] Der Ordenslehrer im Augustinerorden, Ägyd von Rom, schreibt in 2. Sent., dist. 28, qu. 2: „Dices, quod nemo scit, se habere gratiam, nisi sit hoc ei specialiter revelatum. Ad quod dici potest, quod si nescimus certitudinaliter, nos esse in gratia, possumus tamen hoc scire per valde verisimiles coniecturas." Dies stimmt dazu, was bereits Albertus Magnus in 4. Sent., dist. 17, a. 6, ad 8 schreibt: „Licet nemo sciat, se certitudinaliter habere charitatem, tamen hoc opinari potest ex signis: si displicet peccatum et adest votum confitendi vel satisfaciendi, et peccatum perpetue detestandi. Et hoc sufficit nobis in hac vita, quia non potest amplius hic exigi a nobis, quam possibile est nobis solvere." Nachdem Thomas 1. 2., qu. 112, a. 5, die cognitio certa ausgeschlossen, schreibt er: „Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest, se habere gratiam, inquantum scil. percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis . . . Ille qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit." In 2. Cor., c. 13, lect. 2, schreibt er: „Per quandam coniecturam nihil prohibet nos scire posse, quod in charitate sumus, quando scil. quis invenit se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquod temporale vellet aliquid facere contra Christum." Und De verit., qu. 10, a. 10: „Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere, utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt et mala efficaciter detestari . . . Sed certitudinaliter nullus potest scire, se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur." Ebenso lehrt der hl. Bonaventura, in 1. Sent., dist. 17, parte 1., qu. 3: „Quamvis caritas non possit certitudinaliter cognosci esse in aliquo etiam ab habente respectu sui, tamen potest per signa probabilia cognosci, maxime per mortificationem concupiscentiae et amoris vani sive mundani et per multa alia signa, quae Sancti dicunt et ponunt."

[3] Alexander von Hales, l. c., a. 3: „Nec dimisit nos Deus penitus in gratie ignorantia, quia dedit nobis ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia et sensu divine dulcedinis, que est ex gratia." Und a. 2: „Concedendum quod per scientiam experimentalem possumus scire nos habere gratiam. Que autem sint illa experimenta,

die Herzens- und Gewissensreinheit, welche durch Austreibung der Schuld in der Rechtfertigung entsteht, gibt der Seele sogar eine gewisse Sicherheit und Gewißheit in bezug auf das angefangene Verdienst und die Erlangung der ewigen Seligkeit.[1] Hat es doch Scholastiker gegeben, welche geradezu annahmen, man könne wissen, daß man in der Gnade sei.[2] Der Scholastiker, welchen Luther am besten kannte, Gabriel Biel, leugnet zwar ebenfalls, daß man ganz klar die Existenz der Gnade wissen könne; allein durch Konjektur aus den signa könne man es fast zur Gewißheit bringen.[3]

Auf wen konnte sich also Luther mit dem Vorwurf des Zweifels, was ihm auch Melanchthon nachschreibt, berufen? Etwa auf Tauler? Schon die Art und Weise, wie dieser die Sache darlegt, belehrt uns eines andern. Man soll „durchschliefen" durch Wissen und Unwissen, Sicherheit und Unsicherheit, Friede des Geistes und Friede der Natur, große Zuversicht und unrechte Furcht. „Entsinke in dein Nichts und in deinen hl. Glauben mit einer göttlichen lebendigen Hoffnung, und hüte dich vor dem unreinen Verzweifeln, was manche Menschen hat hinter sich getan . . . sondern dringe durch mit Minne und Begehrung und lehne dich zärtlich und gütlich an deinen guten Gott."[4] Das Beste

---

quibus homo potest scire se habere gratiam, habemus in illo Psalmo: ‚Cum invocarem' (Ps. 4)", woraus er die drei experimenta erschließt: lumen, laetitia, pax.

[1] Bonaventura in 3. Sent., dist. 26, a. 1, qu. 5: „Haberi potest certitudo per probabilem coniecturam et per quandam confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducitur per expulsionem culpae, dat ipsi animae quandam securitatem et certitudinem de merito iam inchoato, et per consequens certitudinem de praemio assequendo."

[2] So z. B. Prevostin in seiner Summe. Cod. Vat. lat. 1174, fol. 48. Johann Baconthorp in 3. Sent., dist. 30, qu. 1, a. 1 (ed. Cremonae 1618, p. 176) legt den Spruch (Pred. 9, 1): „Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit", gerade wie Luther (im Hebräerbrief, fol. 121 b, und teilweise im Römerbrief, fol. 37) nicht in bezug auf die gegenwärtige Gnade, sondern in bezug auf die finalis perseverantia aus. Im a. 2 sagt er, man könne moraliter gewiß sein, ob man in der Gnade und Liebe sei.

[3] In 2. Sent., dist. 27, qu. un., dub. 5, fol. 142 (ed. Brixiae 1574): „Gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus . . . Gratiam nobis inesse coniecturaliter scire possumus, quia plura sunt signa, quibus coniecturam habere possumus et pene certitudinem inexistentis gratiae." Er beruft sich auf Gerson, welcher in der Tat in seinem Opusculum tripartitum (Opp. omn. Antverpiae 1706, I, p. 439 sq.) Regeln angibt, um womöglich in Sicherheit des Heiles zu stehen.

[4] 1. Predigt am 15. Sonntag nach Pfingsten. Korrigiert nach der Straßburgerhs. Frankf. Ausg., II, 236 f.

in diesem Leben, um mit Gott gut zu fahren, ist die völlige Ergebung in Gottes Willen.[1]

Was Tauler hier lehrt, das haben fast zwei Jahrhunderte später die Pariser Theologen in ihrem Gutachten über Melanchthons untheologische, an den König gerichtete zwölf Artikel ausgesprochen: „Es irren diejenigen, welche behaupten, man könne, ohne spezielle Offenbarung, mit völliger Gewißheit erkennen, daß man einer der Vorherbestimmten oder im Stande der Gnade sei; obwohl jedoch jeder Gläubige glauben und ohne allen Zweifel hoffen (certo sperare) muß, daß er gerettet werde, wenn er in guten Werken mit der Gnade Gottes ausharrend sterbe."[2]

Doch was mühen wir uns ab, da Luther selbst in jener Zeit, in der er bereits seine Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi und vom Tausche derselben mit unseren Sünden ausgesprochen hatte, den Predigern zum Vorwurfe macht, daß sie von den Zeichen der gegenwärtigen Gnade predigen und dadurch die Menschen sicher machen"? Das sei „das allerverpestetste Predigergeschlecht".[3] Hier beehrt er mit dem Prädikat „allerverpestetst" jene, welche von Zeichen der gegenwärtigen Gnade sprechen, da dies zur Sicherheit und zum Vertrauen treibe, was ein ganz gewisses Zeichen des Zornes Gottes sei; später erhalten das Prädikat „allerverpestetst" die Papisten, d. h. dieselben wie die früheren, weil sie den Zweifel an der gegenwärtigen Gnade lehrten!

Es ist merkwürdig, wie der frühere Luther den späteren und der spätere den früheren widerlegt. Wenn die Katholiken den Zweifel lehren, wie der spätere Luther sagt, wenn sie, einer neuen wohlberechneten Lüge Luthers gemäß, Gott und Christus nur als strengen Richter, als Richter auf dem Regenbogen, vor dem man sich fürchten müsse,[4]

[1] S. I[1] 229, Anm. 1; I[2] 221.

[2] Bei D'Argentré, Coll. judic., I, 2, p. 399 (zum J. 1535).

[3] Römerbrief, fol. 278[b]: „Pestilentissimum itaque genus praedicantium est hodie, quod de signis praesentis gratiae praedicat, ut securos homines faciat, cum hoc sit optimum signum gratiae, timere scilicet et tremere, et praesentissimum signum irae Dei, securum esse et confidere. Ad quod tamen omnes anhelant miro furore."

[4] Bei den diesbezüglichen Behauptungen Luthers frißt, um mich seines Ausdrucks zu bedienen, eine Lüge die andere. Beide Lügen: man habe bisher Röm. 1, 17 nur von der strafenden Gerechtigkeit verstanden, und man habe sich unter Christus nur den strafenden Richter auf dem Regenbogen vorgestellt, sind sowohl unter sich im innigsten Zusammenhang, als auch mit Luthers gleichzeitigen, nicht weniger unwahren Äußerungen, er sei als Zweifler zum Altar gegangen und davon weggegangen usw. (Erl. 9, 291; opp. exeg. lat., VII, 73), er sei „vor Schrecken erbleicht", als er nur den Namen Christus

kennen: dann kann nicht wahr sein, was der frühere Luther bedauert, daß die Leute durch die Zeichen der gegenwärtigen Gnade sicher und voll Vertrauen würden. Dieser Vorwurf widerlegt aber umgekehrt den des späteren Luther.

Wir haben auch früher wiederholt gesehen, daß der frühere Luther seinen katholischen Zeitgenossen zu große Sicherheit nach der Beicht vorwerfe. Der spätere macht es umgekehrt. „Die Sicherheit, die jetzt in der Welt ist", predigt er 1537, „ist viel schädlicher als alle Ketzereien. Denn zuvor, in der Papisterei, taten wir viel mit großer Furcht in des Teufels Namen; in Gottes Namen wollen wir jetzt gar nichts tun. Der Teufel will uns jetzt sicher machen."[1] Luther ist groß im Widerspruch mit sich selber.

Ein Jahr später, 1538, schreibt nämlich derselbe Luther wieder das gerade Gegenteil. Amsdorf berichtete ihm, daß auch in Magdeburg die Menschen kleinmütiges Zagen befalle. Luther antwortete, sich darüber erstaunt stellend, die Menschen fürchteten sich vor dem Tode, „entweder weil sie, so lange sie unter dem Papste waren, aus einer falschen Hoffnung des Lebens den Tod weniger fürchteten, während sie jetzt, da die wahre Lebenshoffnung verkündet wird, fühlen, wie schwach die Natur sei, dem Überwinder des Todes zu glauben; oder, weil Gott uns durch Schwäche versucht und dem Satan gestattet, in dieser Furcht mehr zu wagen und uns stärker anzugreifen. Denn so lange wir im Glauben des Papstes lebten, waren wir wie berauscht und schlaftrunken, ja wie Wahnsinnige; wir hielten den

---

aussprechen hörte, „da ich überzeugt war, er sei Richter" (In Gen. I, 260). Vor den „juniores nondum imbuti pestilentibus opinionibus papistarum" (ibid.) und seinen Gesinnungsgenossen konnte er sagen, was er wollte. Vor diesem Zuhörerkreis durfte er sogar Lügen wagen, wie diese, er habe geglaubt, Jesus sei ein weibischer Name (s. I^1 498; I^2 520), oder, wenn im Papsttum die Rede gewesen sei vom „verbum", „Wort", so habe man davon keinen andern Begriff gehabt, als den, welchen der römische Grammatiker Donatus gegeben: „verbum est pars orationis cum tempore et persona etc."; man habe gar nichts von den Verheißungen gelehrt (opp. exeg. lat., XI, 133); „der Papst, die Türken und die Juden hätten von Gott keine andere als eine philosophische oder metaphysische Kenntnis gehabt: quod Deus est ens separatum a creaturis, ut ait Aristoteles, verax, intra se contemplans creaturas." Das sei der papistische Gott; davon, daß oder wie sich Gott geoffenbart habe, wüßten die Papisten nichts! (Opp. exeg. lat., V, 242.) Luther besaß ein raffiniertes Talent, Kirche und Scholastik vor seiner Mitwelt zur Fratze zu machen und seine Lügen auf die Nachwelt fortzupflanzen, so daß noch heutzutage die meisten Protestanten so etwas wie Modergeruch spüren, wenn sie die Wörter „katholische Kirche" oder „Scholastik" auch nur hören.

[1] Erl. 18, 8.

wahren Tod für Leben, denn wir wußten nicht, was der Tod, was der Zorn Gottes sei. Nun, da die Wahrheit scheint, erkennen wir den Zorn Gottes deutlicher, und die vom Schlaf und Raserei erwachte Natur fühlt, daß ihre Kräfte gar nichts sind, den Tod zu ertragen. Daher kommt es, daß sie jetzt mehr, als vorher, zagen. Gleichwie wir, als wir noch im Papsttum waren, die Sünde nicht allein nicht fühlten, sondern wir nahmen in aller Sicherheit an, sie sei Gerechtigkeit; jetzt aber, da durch die Erkenntnis der Sünde die Sicherheit weggenommen ist, fürchten wir uns mehr, als wir sollten. Damals gingen wir zur Rechten ganz sicher, als wir furchtsam hätten sein sollen; jetzt aber gehen wir zur Linken allzu furchtsam, wo wir doch sicher sein sollten."[1] Luther hat damit sein ganzes „System" über den Haufen geworfen. Es schien ihm eben wieder einmal für den Augenblick zuträglicher.

Er macht es je nach Bedarf. Schon 1518 schreibt er, „der Christ dürfe nie ungewiß sein darüber, ob seine Werke Gott gefallen, denn wer zweifelt, der sündigt; es ist notwendig, daß er glaube, er gefalle Gott. Wer nämlich zweifelt, daß er gut handle, oder wer glaubt, er handle immer schlecht, sündigt immer und verliert sein ganzes Leben, weil er nicht aus dem Glauben und im Glauben handelt."[2] Zwei Jahre vorher, als er, wie bereits gesagt, seine Grundlehren schon vorgetragen hatte, besonders aber die wegen Christus zugerechnete Gerechtigkeit, und daß unsere Sünden auf Christus übergehen, da schreibt er das gerade Gegenteil. Er wendet sich gegen jene, welche glauben, ihre Werke gefallen Gott. Sie sollten statt dessen „in Furcht einherschreiten mit Job und mit ihm sagen: ich fürchtete alle meine Werke; und mit einem andern: Selig der Mann, der immer furchtsam ist. Deshalb verrichten jene, die wahrhaft gute Werke wirken, keine, ohne immer zu denken: wer weiß, ob dieselben die Gnade Gottes mit mir wirkt? Wer gibt mir, daß ich wisse, ob die gute Meinung, welche ich habe, aus Gott sei? Wie weiß ich, ob das, was ich

---

[1] De Wette, V, 134.

[2] Weim. II, 46: „Caveat omnis christianus, ne unquam incertus sit, an Deo placeant opera sua; qui enim sic dubitat, peccat et perdit opera sua cuncta frustraque laborat, sed oportet ut credat sese placere Deo ... Qui enim nescit aut dubitat sese bene agere, aut semper male se credit agere, semper peccat ac perdit vitam suam totam, quia non ex fide et in fide agit." So später öfters, z. B. Erl. 43, 46 f., in Gal. II, 303 f.

getan habe, Gott gefalle? Dieſe wiſſen, daß der Menſch aus ſich nichts tun kann."[1]

Luther war 1518 auf der ſchiefen Ebene ſchon weit voran, und da war er gezwungen, nach Bedarf heute dieſes, morgen jenes in ſein „Syſtem" hineinzuflicken. Schien ihm etwas für den Augenblick mehr angezeigt als irgend etwas früher Behauptetes, mit dem es nicht übereinſtimmte, ſo ſchnitt er letzteres weg und flickte den neuen Fleck hinein. Das tat er auch, wenn er ſah, daß in der hl. Schrift manches, z. B. über die Wirkungen des hl. Geiſtes in uns, ſtehe, was mit ſeinem „Syſtem" ganz im Widerſpruche iſt. Er nahm es auf.[2] Daß er ſich in einem ewigen circulus vitiosus bewege und ſich fortwährend einer petitio principii ſchuldig machte, brachte ihn kaum in Verlegenheit. Um die Augen anderer davon abzulenken, warf er die petitio principii der Kirche oder den Scholaſtikern vor, bewies aber ſeinen Vorwurf ebenſo wenig, wie ſeine Lehrſätze. Nur behaupten, nichts beweiſen! Er hat nie erwieſen,[3] ſondern nur behauptet, daß man durch eine fremde Gerechtigkeit gerecht werde; aber er nimmt dieſen Satz als Ausgangspunkt. Er hat nie erwieſen, ſondern nur behauptet, daß man dadurch gerechtfertigt werde und Sündenvergebung erlange, wenn man im Glauben

[1] Römerbrief, fol. 278: „... Incedunt securissime, certi videlicet, quod opera bona quae faciunt Deo placeant, nihil timoris amplius habentes et sollicitudinis super gratia imploranda; non enim timent, quod eo ipso forte male agant, sed certi sunt, quod bene agant." Wären ſie einſichtig, „in eo timore incederent, quo Job, cum quo et dicerent: ‚Verebar omnia opera mea', et iterum alius: ‚Beatus qui semper est pavidus'. Unde qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant: Quis scit, si gratia Dei haec mecum faciat? Quis dat mihi scire, quod bona intentio mea ex Deo sit? Quomodo scio, quod id quod feci meum seu quod in me est, Deo placeat? Hi sciunt, quod homo ex se nihil potest facere."

[2] Dieſe Willkür und „Flickerei" Luthers hat deſſen früherer eifriger Anhänger Wicel prächtig beſchrieben in Retectio Lutherismi (verfaßt 1532), Lipsiae 1538: „Res tota ab uno homine pendet, nempe ab authore schismatis. Is diruit, aedificat; ait, negat; tabulas figit, refigit; pro arbitrio statuit, et nihil non pro libitu instituit. Secundum hunc caeteri factitant sine judicio, quippe contenti unius praejudicio, hoc est: ipsum dixisse." Vgl. dazu Käß, Konvertitenbilder, I, 157. Luther ſelbſt war ſich deſſen wohl bewußt; deshalb ſchrieb er, treu ſeiner Taktik, von ſich und ſeinem Gebahren die Augen abzulenken, die Willkür und „Flickerei" der Kirche zu, indem er ſagt: „Unſere Papiſten haben gar nichts vom Glauben verſtanden noch gelehrt, außer daß ſie jetzt das Wörtlein „Glaube" von uns gelernt, und ſie müſſen ſich ihrer vorigen Lehre ſelbſt ſchämen, fangen's an zu flicken, und nennen wohl den Glauben" uſw. Erl. 49, 283, zum J. 1538.

[3] Seine elf „Beweiſe" aus dem J. 1518 (bei Enders, I, 256—260) ſind nur elf unerwieſene Behauptungen.

als gewiß annimmt, man sei gerechtfertigt und die Sünden seien vergeben. Und dieser Satz wurde für ihn ebenfalls ein Ausgangspunkt.

Aber Luther erwähnt doch signa, Anzeichen, an denen man erkennt, daß man den hl. Geist hat. Ja wohl, aber welche? „Wenn jemand Liebe zum Worte fühlt und es gerne hört, spricht, denkt, diktiert und schreibt von Christus, so weiß er, daß das nicht ein Werk des menschlichen Willens oder der Vernunft sei, sondern ein Geschenk des hl. Geistes. Denn es ist unmöglich, daß das ohne den hl. Geist geschehe.“ [1]

Wenn also ein Papist die Liebe zum Worte hatte, gerne von Christus hörte, von ihm schrieb usw., wie das die Gegner Luthers taten, war dann das nicht auch ein Zeichen, daß sie den hl. Geist hatten?

Darauf erwidert Luther: Nein, die Papisten sind des Teufels. Freilich ist das reine Willkür; aber was verschlägt das Luther? Vielmehr ergänzt er gerade deshalb die Anzeichen, daß man den hl. Geist habe, mit dem Zusatz: „ein Zeichen, daß die Person mit ihren Werken Gott gefalle, ist auch, daß man den Papst hasse und alle fanatischen Geister mit ihrer gottlosen Lehre, nach dem Spruche: ‚ich habe die Gottlosen gehaßt und geliebt dein Gesetz‘ (Psalm 118, 113).“ [2]

Wenn sich die Papisten ebenso lieblos hätten zeigen wollen wie Luther, konnten dann nicht auch sie sagen: „Ein sicheres Zeichen, daß man den hl. Geist besitze und Gott gefalle, ist, daß man Luther und seine Anhänger hasse?“ Wären sie weniger im Recht gewesen, als Luther und die Lutheraner?

Wir sehen den circulus vitiosus, in dem sich Luther fortwährend bewegt. Was er nur behauptet, aber nie erwiesen hat, wird von ihm als Prinzip angenommen. Das wird um so einleuchtender, wenn man bedenkt, daß er unter dem Worte, das man gerne hören soll, jenes versteht, das er predigt; die reine Lehre des Wortes ist jene, welche sein

---

[1] In Gal., II, 162: „Si aliquis sentit amorem erga verbum, et libenter audit, loquitur, cogitat, dictat et scribit de Christo, is sciat hoc non esse opus humanae voluntatis aut rationis, sed donum Spiritus sancti. Impossibile est enim ista sine Spiritu sancto fieri.“ Dies wiederholt er auf jenen Seiten in allen Variationen.

[2] Ibid., p. 164: „non solum amat puram verbi doctrinam, sed vehementer etiam gaudet eam propagari et numerum credentium augeri; contra odit papam et fanaticos spiritus cum impia sua doctrina juxta illud: Iniquos odio habui, legem tuam dilexi.“ Das verrät die wahre Gesinnung dieses Mannes, der 1537 bei der Abfahrt von Schmalkalden, sich sterbend wähnend, den Umstehenden als Scheidegruß hinterließ: „Impleat vos dominus benedictione sua et odio papae.“ Veit Dietrich in Opp. exeg. lat., XXV, 135.

ſelbſtverſchuldeter trauriger Zuſtand in die Welt geboren hat; Chriſtus, von dem man gerne hören und denken ſoll, iſt der von ihm verſtümmelte, ohnmächtige, welcher nicht imſtande iſt, die Sünde wegzunehmen, in uns ein reines Herz zu ſchaffen.

Und nur dieſes Gottes Wort, dieſe Wahrheit hat er im Auge, wenn er 1522 ſchreibt: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort iſt und daß er befinde, daß es Wahrheit ſei, obſchon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigt.“[1]

Da iſt es doch ſeltſam, bei Luther eine geiſtige Kraft anzunehmen, die er innerlich erfahren habe, während nur das eigene Ich, ja die Willkür es war, welcher er ſich unterwarf.[2]

Hatten übrigens die Katholiken Luthers Behauptung gegenüber, er habe die reine Lehre des Wortes, nicht wenigſtens dasſelbe Recht, zu ſagen, ſie hätten die reine Lehre? Luther fühlte dies wohl, darum ſchreibt er: „Wenn man weder dem Papſte, noch den Vätern, noch Luther glauben darf, außer ſie lehren das reine Wort Gottes, wem iſt ſchließlich zu glauben? Wer gibt dem Gewiſſen die Gewißheit, wer das reine Wort Gottes lehre, wir oder unſere Gegner? Denn auch ſie rühmen ſich, dasſelbe zu beſitzen und zu lehren.“

Wie alſo zur Gewißheit gelangen? Man höre! „Ein jeglicher ſehe zu, daß er völlig gewiß ſei betreffs ſeines Berufes und ſeiner Lehre, damit er mit dem hl. Paulus ganz gewiß und ganz ſicher wagen könne zu ſagen: ‚Käme auch ein Engel vom Himmel‘ uſw.“[3]

Wunderbarer Zirkel das! Frage: Wie komme ich zur Gewißheit? Antwort: Schaue, daß du gewiß ſeieſt! Frage: Wie komme ich zur völligen Gewißheit? Antwort: Schaue, daß du völlig gewiß ſeieſt! Es iſt echt lutheriſch. Und dieſer Widerſinn macht bis zum heutigen Tag Eindruck. Man hat ſich eben ſchon zu ſehr daran gewöhnt, von Luther im Kreis herumgeführt zu werden.

Aber konnten ſich die Katholiken nicht ebenſo wie Luther und ſeine Genoſſen in den Gedanken hineinfinden, ſie ſeien gewiß, ja völlig gewiß ihrer Lehre? Ohne Zweifel! Aber der Katholik iſt weit entfernt davon, ſich

---

[1] Erl. 28, 340.

[2] Dem Worte des hl. Auguſtin gemäß, das er den Manichäern zuruft: „Qui in Evangelio quod vultis, creditis, quod vultis, non creditis: vobis potius quam Evangelio creditis.“ Cont. Faust. Manich., l. 17, c. 3.

[3] In Gal. I, 104 und 105: „. . . Quisque igitur videat, ut certissimus sit de sua vocatione et doctrina, ut cum Paulo certissime ac securissime ausit dicere: ‚etiamsi nos aut angelus de coelo etc.‘ “

dieſes Beiſpiel zu Nutzen zu machen; denn der Glaube, dieſe übernatürliche, göttliche Tugend, gibt ihm unvergleichlich mehr Einſicht über den richtigen Weg zum Heil als alles menſchliche Bemühen bei Luther.

Mit dieſem rein perſönlichen Zeichen dafür, daß man in der Gnade ſei, hat Luther alſo nicht viel Troſt verſchafft. Warum hat er jedoch nicht das vorzüglichſte angeführt, nämlich die Freude und das Ergötzen in Gott? Das konnte er nicht, denn Freude und Ergötzen in Gott ſind Wirkungen der Gottesliebe in uns, die nach ihm für uns unmöglich und als „Geſetz" von ſeinem Syſtem ausgeſchloſſen iſt. Und doch iſt es gerade die Gottesliebe, welche, wie wir im vorigen Abſatz aus Auguſtin gehört haben, die Guten von den Schlechten ſcheidet.

Nehmen wir alſo ein anderes Zeichen, die Gewiſſensreinheit, jenen Zuſtand, dem gemäß der Menſch ſich keiner ſchweren Sünde bewußt iſt. Auch Luther ſteht für dieſes Zeichen ein, aber natürlich in ſeiner Weiſe. Nicht wir brauchen ihm zufolge von Sünden rein zu ſein, die Sünde wird einfach wegeskamotiert. Wenn du dich ſündenvoll fühlſt, ſagt Luther, ſo glaube, oder vielmehr vertraue, und deine Sünden hängen dann an Chriſtus; der Glaube, das Vertrauen hat dieſe magiſche Kraft.[1] Damit iſt aber auch ſchon die Heilsgewißheit gegeben. Stellen wir jedoch die wahren Begriffe unter, ſo heißt das nichts anderes, als: täuſche, betrüge dich ſelbſt, indem du glaubſt, deine Sünden hingen ſtatt an dir, an Chriſtus, ſo biſt du ſündenrein und deines Heiles

---

[1] Schon früh, nämlich 1517, ſchreibt er (und ſagt es wörtlich das Jahr nachher, Weim. I, 330 f.) in ſeinem Kommentar zum Hebräerbrief 1, fol. 99ᵇ: „Ita quoque magnus est error eorum, qui ad sacramentum Eucharistiae accedunt arundine illa nixi, quod confessi sunt, quod non sibi conscii sunt peccati mortalis, vel praemiserunt orationes et praeparatoria: omnes illi iudicium sibi manducant et bibunt, quia his omnibus non fuerunt digni et puri, imo per eam fiduciam puritatis peius polluuntur; sed si credant et confidant gratiam se ibi consequuturos, haec sola fides facit eos puros et dignos, quae non nititur operibus illis, sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos. In praesumptione igitur istorum accedendum est, et sic accedentes non confunduntur." S. dazu I¹ 662; I² 699. Wer ſchüttelt, nebenbei geſagt, über eine derartige Schriftauslegung nicht den Kopf? Aber ſein Inneres drängte Luther ſowohl zur Aufſtellung obiger Lehrſätze, als zu ſolcher Schrifterklärung, wie auch zur Verzerrung katholiſcher Lehrſätze, indem er ein Vertrauen auf die Werke überall dort ſieht, wo von den Werken die Rede iſt. Dieſes Verfahren iſt aber begreiflich bei demjenigen, der an allen Werken Bankerott gemacht hat, und gefliſſentlich immer die Schlechteſten als den Typus aller hinſtellt.

gewiß, „solltest du auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben oder ebenso viele Totschläge begehen".[1]

Wenn Luther sich auf das innere Zeugnis beruft, so tritt die petitio principii nicht weniger offen zu Tage: „Christus ist in seinem Geiste ganz gewiß, daß er Gott gefalle. Eben deshalb müssen auch wir, da wir ja denselben Geist Christi besitzen, gewiß sein, daß wir in der Gnade sind um desjenigen willen, der gewiß ist."[2] Das Ganze dreht sich um die unerwiesenen Voraussetzungen, daß wir den Geist Christi besitzen und deshalb gewiß sein müßen, weil er gewiß ist. Schließlich beruht das Ganze auf Luthers aller Schrift und Tradition widersprechenden Behauptung, Christus habe alles statt unser getan, und wir müßten Christus als unseren Stellvertreter bis zu dem Grade hinnehmen, daß wir ohne eigene Tätigkeit seine Tätigkeit als die unsrige gelten lassen könnten.

Sollte man mir antworten, der Satz, man besitze den Geist Christi, beruhe auf dem innern Zeugnisse, das eben keines Beweises bedürfe, so antworte ich, daß Luther selbst auf derselben Seite, wo er vom innern Zeugnis spricht, dieses aufhebt, indem er sagt: „Könnten wir (possemus) als gewiß feststellen, wir seien in der Gnade, wir hätten den Geist Christi, so wären wir fröhlich usw.; weil wir aber in uns die entgegengesetzten Bewegungen der Furcht, des Zweifels, der Traurigkeit usw. fühlen, deshalb wagen wir es nicht, dies als gewiß festzustellen."[3] Also das famose innere Zeugnis hängt völlig vom einzelnen ab, von seinem Bemühen, von seinem Wagen, festzustellen, daß er Christi Geist habe. Luther sagt allerdings, der Geist Christi, der hl. Geist, gebe dem einzelnen die Gewißheit; wenn es aber zur Entscheidung kommt, so fühlt der von Luther Verführte etwas ganz anderes, als den hl. Geist und die durch ihn bewirkte Gewißheit, so daß Luther wie ein Pelagianer genötigt ist, an das menschliche Bemühen des einzelnen zu appellieren: Wag's, stelle es als gewiß fest, daß du den Geist Christi hast! „Es ist eine Kunstfertigkeit von meiner Sünde zu springen auf die Gerechtigkeit Christi, so daß ich so gewiß weiß, daß Christi Frömmigkeit mein

---

[1] S. I[1] 335.

[2] In Gal, II, 165: „Christus certissimus est in Spiritu suo, se Deo placere etc. Ideo et nos, cum eundem spiritum Christi habeamus, debemus certi esse, nos esse in gratia etc. propter eum. qui certus est."

[3] Ibid., p. 165 f., bereits I[1] 700, 1; I[2] 734, 4 angeführt.

sei, so gewiß ich weiß, daß dieser Leib mein sei."[1] Die Forderung der Heilsgewißheit löst sich in die der Selbsterlösung auf, die man heute umumwunden aufstellt. Luther hatte recht, zu sagen, der Pelagianismus sterbe nicht aus[2]: er selbst bewahrheitete diesen Satz.

Desselben Lehre von der Heilsgewißheit zeugt von einer argen Verirrung des menschlichen Geistes und befreit trotzdem nicht von der Ungewißheit. Deshalb weiß Luther selbst zuletzt einem Versuchten keinen besseren Rat zu geben als den, er solle für gewiß annehmen, daß er Gott höre, wenn er Luther höre, das sei sein Trost.[3]

Aber was soll man dazu sagen, daß all diese Ungereimtheit noch heute von den protestantischen Theologen ohne Widerrede nachgeschrieben wird! So z. B. reiht Seeberg ohne jegliche Untersuchung, ob es stimmt oder nicht stimmt, ohne Prüfung der Worte auf ihre Begriffe, ohne daß auch nur der leiseste Zweifel aufstünde, ob das Ganze nicht ein leeres, wenn auch absichtliches Gerede Luthers sei, folgende Sätze Luthers aneinander: „Der Gläubige fühlt unmittelbar, daß er einen gnädigen Gott hat; er hat und fühlt Christum und die Wirkungen der Gnade in seinem Herzen; er fühlt den hl. Geist wie die Sünde in sich. Diese festgesetzte, unmittelbare innere Wahrnehmung bewirkt nun eine Erfahrung, nicht ungewisse persuasiones; die Erfahrung des Glaubens fühlt die Gegenwart Christi; es muß, damit der Glaube in uns fest werde, die Erfahrung eintreten; ohne solche eigene Erfahrung ist Christus nicht unser Heiland; nur wo dies Gefühl und diese Erfahrung vorhanden ist, wird man des Glaubens gewiß, der Seligkeit sicher. Das unmittelbare Gefühl und die dauernde Erfahrung der Glaubensobjekte ist somit die letzte Beweisinstanz für die Realität derselben."[4]

---

[1] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, ed. Preger, S. 41: „Hoc est artis, transilire a meo peccato ad iustitiam Christi, daß ich so gewiß weiß" usw. Vgl. Tagebuch von Cordatus, S. 131, n. 573; Colloquia, etc. ed. Bindseil, II, 298.

[2] Operat. in Psalmos, Weim. V, 485: „Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam extinctus." Wenn irgend einer, so hätte Luther sich in acht nehmen sollen, der Kirche oder den Scholastikern Pelagianismus vorzuwerfen. Seinen christlichen Worten lagen vielfach pelagianische Begriffe zugrunde.

[3] Palat. 1955. (Trostbriefe Luthers und Anderer), fol. 99ᵇ: „Haec sit consolatio tua, Christum ubique adesse, et certo statuas, te Deum audire, quando me audis."

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 241. Wie Seeberg, macht es auch Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens; eine Untersuchung zu Luthers Theologie. Unbewiesene Behauptungen Luthers werden als erwiesen angenommen, ja an die Spitze als

Hätte Seeberg auch nur den einen oder anderen Satz auf seine Begriffe geprüft, so würde er gefunden haben, welches Elend in diesen Sätzen Luthers liegt. Greifen wir nur einen Satz aus Seebergs Zusammenstellung heraus, den über die Glaubensgewißheit. Seeberg beruft sich zunächst auf Erl. 14, 220.[1] Allein da spricht Luther weniger davon, daß man „des Glaubens gewiß werde"; wohl aber an der zweiten von Seeberg angeführten Stelle, Weim. II, 458. Indes ist weder Glaubensgewißheit dasselbe wie Heilsgewißheit, noch entspringt letztere aus ersterer. Was Luther darüber sagt, ist wieder nur eine petitio principii und ein Trugschluß. Luthers Beweisführung läßt sich in die Worte zusammenfassen: „Ein jeder muß glauben, daß Christus für seine Sünden das Blut vergossen, mit beständiger Zuversicht muß er dies vermuten und voraussetzen und dahin sich bemühen, daß er darin Gewißheit erhalte. Dieser Glaube rechtfertigt und man fühlt ihn in sich; denn er wird, wie der hl. Augustin sagt, mit völliger Gewißheit von jenem gesehen, welcher ihn besitzt." Daraus zieht er den Schluß gegen die Scholastiker: „Also wird der Mensch durch seinen Glauben seines Heiles gewiß!"

Muß man aber nicht auch nach kirchlicher Lehre glauben, Christus habe für die Sünden der ganzen Welt, mithin für die Sünden jedes einzelnen sein Blut vergossen? Ist jedoch damit gesagt, daß die Sünden des einzelnen auch schon sofort weg seien? Warum hat aber dann Christus noch eigens zur Tilgung der Schuld der Erbsünde und aller bis zur Taufe begangenen Sünden das Sakrament der Taufe eingesetzt? Hat er damit nicht angezeigt, daß die Früchte seiner Erlösung dem einzelnen erst angeeignet werden müssen? Warum gab er außerdem seinen Aposteln im allgemeinen, Petrus im besondern, den Auftrag: „Denen Ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen; welchen Ihr sie vorbehaltet, denen sind sie vorbehalten"?[2] Christus, der göttliche Stifter

selbstverständlich gestellt; darnach, ob sie in das „System" Luthers hineinpassen oder nicht, ob die Annahme derselben überhaupt möglich sei oder nicht, wird nicht gefragt. Es entging den protestantischen Theologen vollends, daß Luther vieles behaupten mußte, obwohl dasselbe völlig im Widerspruche ist mit seinen Prinzipien, oder nicht bestehen kann mit den den Worten zugrunde liegenden Begriffen. Dieses Übersehen vonseite der protestantischen Theologen stammt teilweise aus ihrer Unkenntnis des Ausgangspunktes in Luthers Entwicklungsgang und der Tatsache, daß den Mittelpunkt in Luthers Theologie dessen trauriges Innere bildete. Was ihnen ferner im Wege steht, wird von ihnen entweder verschwiegen, oder zurechtgelegt.

[1] Der ersten Auflage, d. i. 14, 259 der zweiten Auflage.

[2] Joh. 20, 23; Matth. 18, 18, und 16, 19.

des Chriſtentums, hat ganz andere Bedingungen zur Sündenvergebung und Rechtfertigung aufgeſtellt, als Luther. Wo ſagte auch Chriſtus oder einer ſeiner Apoſtel, die Sündenvergebung hänge von der Gewißheit ab, mit der man an dieſelbe glaube? Eine Gewißheit, die doch nur durch unſer Bemühen erzeugt wird, ein Glaube, der reue- und liebeleer iſt? Um wie viel vernünftiger iſt die chriſtliche, die katholiſche Lehre!

Wenn ſich Luther für ſeine Behauptung auf Auguſtin beruft,[1] ſo iſt er völlig auf dem Irrweg. Was ſagt auch dieſer große Kirchenlehrer? Jeder weiß, ob er glaubt oder nicht glaubt, davon hat er das Bewußtſein; denn jeder weiß, ob er dem Glaubensobjekt zuſtimmt oder nicht.[2] Auguſtin ſpricht von keinem andern Glauben. Wenn Luther behauptet, die Scholaſtiker leugnen dieſe Lehre Auguſtins, ſo ſpricht er die Unwahrheit oder iſt ein Ignorant und gibt zugleich ſeine Konfuſion kund, indem er die Glaubensgewißheit mit der Heilsgewißheit verwechſelt.[3]

---

[1] A. a. O., nämlich in ſeiner erſten Auslegung des Galaterbriefes (1518—1519) ſchreibt Luther: „Nihil tibi profuerit credere, Christum esse pro peccatis sanctorum aliorum traditum, pro tuis autem dubitare. Nam hoc et impii et demones credunt. Verum constanti fiducia praesumendum est tibi, quod et pro tuis, et unus sis illorum, pro quorum peccatis ipse traditus est. Haec fides te iustificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Haec est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse: impetrandus ergo per humilem et in seipsum desperatum spiritum. Fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus quod in teipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet?“ Luther kommt auf Auguſtins Ausſpruch dann öfters zurück, z. B. 1520 (Weim. VII, 122). In Gal. II, 162 uſw.

[2] De Trin. l. 13, c. 2. n. 3: „Fidem ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus . . . Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia . . . Ipsam fidem quando inest in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt, intus est fides, et rerum quae non videntur, videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis.“ So ſagt er auch ibid., lib. 14, c. 2, n. 4: „Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt etc.“ Vgl. auch De Gen. ad lit., l. 12, c. 31, n. 59.

[3] In Gal., II, 162: „Augustinus recte et pie dicit, unumquemque fidem suam certissime videre, si eam habeat. Hoc ipsi (sophistae et monaci) negant. Absit, aiunt, ut certo statuam, quod sim in gratia, quod sim sanctus, quod habeam Spiritum sanctum, etiamsi sancte vivam et omnia faciam.“

Der hl. Thomas z. B. zitiert wiederholt Auguſtins Stelle und erklärt ſie;[1] ja er führt ſie als Beweis für ſeine Theſe an, daß der Glaubensakt keine geringere Gewißheit beſitze, als der Akt der Wiſſenſchaft.[2] Wie Thomas, ſo zitiert und erklärt auch der hl. Bonaventura die genannte Stelle.[3] Aber als gründliche Theologen und Philoſophen waren ſie weit entfernt, aus ihr mit Luther zu ſchließen: ich ſtelle alſo als gewiß feſt, daß ich in der Gnade bin!

Übrigens hat Luther den Auguſtin, welchen er gegen die Scholaſtiker zitiert, nicht einmal verſtanden. Auguſtin ſagt a. a. O. nicht, man könne den Glauben fühlen, ſondern man könne ihn ſehen; während Luther ſchreibt, nach Auguſtin könne man ganz gewiß den Glauben fühlen.[4] Nach Luther iſt eben der Glaube weſentlich Vertrauen, das, weil zur Hoffnung, zum Affekt gehörig, den Willen zum Subjekt hat. Auch nur ſprechen von der Glaubensgewißheit, von der Heilsgewißheit durch den Glauben bei Luther, iſt bei näherer Prüfung der Begriffe ein unmöglich Ding. Die proteſtantiſchen Theologen, welche in derſelben Begriffsverwirrung ſtecken, merken dies gar nicht: „Dieſer Heilsglaube", ſchreibt z. B. Seeberg, „oder das durch die Offenbarung Chriſti in uns erweckte[5] Vertrauen ... Nachdem wir geſehen, daß der Glaube eine Wirkung Gottes und zwar Vertrauen iſt."[6]

Der wahre Glaubensbegriff iſt den proteſtantiſchen Theologen völlig abhanden gekommen, ſeitdem ihn Luther an ſeinem Scheidewege verloren hatte. So wird es allerdings begreiflich, daß er und ſie dem Glauben, dieſem ihnen unbekannten X, Wirkungen beilegen, die der wahre, richtige Glaube allein nicht haben kann, daß ſie an ihn, ohne weiter zu denken, Heilsgewißheit knüpfen. Dieſer Begriffsverwirrung oder Begriffsloſigkeit entſtammen auch ihre Definitionen vom Heilsglauben. So z. B. hat

---

[1] So erklärt er ſie De verit., qu. 10, a. 9, ad 8: „Fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso, quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus, qui sunt in parte affectiva." 1. p. qu. 87, a. 2, ad 1: „Nullus fidem se habere scit nisi per hoc, quod se credere percipit."

[2] In 3. Sent., dist. 23, qu. 2, a. 2, qu. 3. Die Theſe heißt: „actus fidei non habet minorem certitudinem, quam actus scientiae." Beweis aus der Autorität: „Augustinus dicit, quod nihil est certius homini sua fide."

[3] In 1. Sent., dist. 17, qu. 3, obj. 5.

[4] Weim. VII, 122: „Fidem autem (poenitens) certissime sentire potest in corde, si eam habet, ut Augustinus dicit."

[5] Alſo rein objektiv, nicht durch innerliche Gnadenwirkung?

[6] Lehrb. der Dogmengeſch., II, 239 f. Von mir unterſtrichen.

nach A. Ritschl an Christus glauben den Sinn, „daß man den Wert der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiß ist".[1] Man atmet förmlich auf! Und doch weiß man noch nicht, wie das Vertrauen Gewißheit geben soll. Was Ritschl sagt, ist leeres Gerede ohne Fundament, mag man seine Sätze auch noch so oft lesen, um sie zu verstehen. Das ist ja das Auszeichnende der protestantischen Theologen, in Dingen des Glaubens und der Sitte recht unverständlich zu sprechen; je gefeierter der Theologe, desto dunkler und verschrobener spricht er. Oder ist es nicht verschroben, um ein bekanntes Beispiel zu wählen, wenn Schleiermacher, „der größte Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformation gehabt",[2] Christi „erlösende Tätigkeit" darin erblickt, daß „der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt"?[3]

Der Vater dieser hohlen Phraseologie, die man geistreich statt unfaßlich findet, ist Luther selbst. Da er in sich von nichts anderem Erfahrung (im Sinne von Erlebnis) besaß, als von seiner übermächtigen Begierlichkeit und der Sünde, was immer für eine andere Erfahrung er sich auch angedichtet hat, so mußten hohle Phrasen und eine große Begriffsverwirrung ans Licht kommen, als er von der Glaubenserfahrung, von der Erfahrung der Früchte des Erlösungswerkes in sich zu sprechen begann. Die ganze diesbezügliche Erfahrung Luthers läuft auf das „andere weis machen" hinaus, und dies wollen die protestantischen Theologen bis zum heutigen Tag nicht einsehen oder gestehen, obwohl es doch so klar zu Tage liegt.

Was demnach Harnack von Luthers Heilsgewißheit schreibt, zeugt nicht von besonderem Verständnis: „Der arme, in seinem Gewissen zerschlagene und darum gottlose Mensch kann nur in dem Höchsten, in dem Besitze Gottes selbst Ruhe finden — das wußte auch Augustin —, aber er findet diese Ruhe nur, wenn er Gottes felsenfest gewiß wird, und er wird seiner nur gewiß durch den Glauben. Beides wußte Augustin nicht."[4] Ganz richtig, einen solchen — Widersinn kannte Augustin nicht. Nur

[1] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, III (1889), S. 558.

[2] So E. Zeller, Vorträge u. Abhandlungen. Erste Samml. (1875), S. 196.

[3] Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1861), II, 94.

[4] Lehrb. der Dogmengesch., III, 759. S. dazu I[1] 391; I[2] 425.

die Liebe bringt den Menschen in den Besitz Gottes, nicht der isolierte Glaube; nur sie einigt, nicht der Glaube allein. Aber die Liebe war für Luther ein unbekanntes Land.

Harnack fährt fort: „Dadurch hat Luther alle die Reformbewegungen des Mittelalters über sich selbst hinausgehoben und abgeschlossen, daß er das gefunden hat, wonach sie suchten, und das auszusprechen vermochte, was er erlebt[1] hatte: die Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube."[2] Nur Erdichtung! Könnte mir Harnack, und zwar ohne Rhetorik, nachweisen, daß auch nur eine Reformbewegung des Mittelalters darauf hinausgegangen ist, Heilsgewißheit zu erlangen? Ich habe ihn schon früher aufgefordert, seine anderwärts niedergelegte Behauptung, die Mystik der Bettelorden habe Heilsgewißheit erzeugen wollen, zu beweisen. Hier behauptet er etwas ähnliches bezüglich aller Reformbewegungen des Mittelalters.[3]

---

[1] Beides von mir unterstrichen.

[2] Ebds. In der Anm. schreibt er: „damit hat Luther die Mystik überwunden"!

[3] Harnack hat über den Zusammenhang der „evangelischen Reformation" mit den Reformversuchen des Mittelalters allerdings ganz merkwürdige Begriffe. So schreibt er (Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 168): „Der Protestantismus ist keine spontane, gleichsam durch eine generatio aequivoca erzeugte Erscheinung, sondern er ist, wie schon sein Name besagt, durch die unerträglich gewordenen Mißstände der katholischen Kirche hervorgerufen worden und ist der Abschluß einer langen Reihe ihm verwandter, aber unkräftiger Reformversuche des Mittelalters." Harnack scheint kaum zu wissen, daß es sich bei den Reformversuchen des Mittelalters um etwas ganz anderes handelte, als bei der „evangelischen Reformation", und daß man bei dieser wieder zwischen dem Ausgangspunkt Luthers und dem des Luthertums unterscheiden muß. Harnack hat auch nicht geahnt, daß seine protestantischen Kirchenväter es nicht weniger verstanden haben, öffentliche Meinung zu machen, mit Schlagwörtern, hohlen Phrasen, z. B. „Reformation", um sich zu werfen, wie seine heutigen Glaubensgenossen. Wollte Harnack voraussetzungslos die Entwicklung Luthers und des Luthertums studieren, so käme er unzweifelhaft zu demselben Resultate wie ich oben in der Einleitung: Das Luthertum ist das Vollmaß der niedergehenden Strömung des Mittelalters, nicht aber der Abschluß der Reformversuche desselben. Wir wissen bereits, wie Luther das immer mehr einreißende Verderben in Deutschland beklagt; alle Laster, Geiz und Wucher, schreibt er 1542, Schwelgerei, Feindschaft, Perfidie, Neid, Hochmut, Gottlosigkeit, Gotteslästerung seien zu einer so furchtbaren Höhe gestiegen, daß es kaum glaublich sei, Gott werde Deutschland verschonen. Buße zeige sich nirgends, sondern allenthalben nur eine ungezähmte Verstocktheit (De Wette, V, 462. 470). Und was war daran schuld? Das, was Harnack als die Reformation in bezug auf die Heilslehre bezeichnet (a. a. O.). Das Luthersche Vollmaß der früheren Schlechtigkeit war nur die Frucht; Luthers Lehre und nicht zum geringsten jene über die Heilsgewißheit, dieser Trost aller „halbschlächtigen" Christen, war die Wurzel.

Als völlig leichtgläubig erweiſt ſich aber Harnack hinſichtlich desjenigen, was er vom Erlebniſſe Luthers in bezug auf die Heilsgewißheit ſagt und auch anderwärts ſchreibt: „Das Erlebnis war eben die Gewißheit dieſer Gnade . . . ſo hat er es erfahren.“[1] Damit hat es, wie wir bereits geſehen haben, ſeine guten Wege. Luther hatte nur von etwas ein Erlebnis, von der ihn überwältigenden Begierlichkeit und von der Sünde. Dieſes Erlebnis führte ihn zu allen Irrtümern, ſowie zu dem, was Harnack „Reformation in bezug auf die Heilslehre“ nennt. Die Heilsgewißheit hat Luther nie erlebt, und ſämtliche Rezepte, die er den Seinen gab, um ſie zu erhalten, laufen auf Selbſtabmühung, auf Übung, auf Erwerbung der Fertigkeit, des Heils gewiß zu werden, hinaus. Luther ſelbſt geſteht, daß er dieſe Fertigkeit noch nicht erworben, nicht erlernt habe.[2]

Wie konnte deshalb Harnack ſchreiben: „Luther beſchrieb kräftig und freudig, worin das Erlebnis beſteht, das ihn Gottes Gnade hat erleben laſſen. Dieſes Erlebnis war für ihn die Gewißheit, daß er in dem Glauben an Jeſus Chriſtus einen gnädigen Gott hatte“?[3] Aus der Erdichtung, aus einem Hirngeſpinſte Luthers, macht Harnack ein Erlebnis desſelben! Wer vor Luther hat aber je geleugnet, daß wir an Chriſtus einen gnädigen Gott haben? Am allerwenigſten die Kirche.[4]

Luther hat nicht einmal das Fundament ſeiner Heilsgewißheit, nämlich den Heilsglauben in ſich durch Erfahrung und Erlebnis ergriffen, geſchweige denn die Heilsgewißheit. Spricht ſich Luther ausnahmsweiſe ehrlich darüber aus, ſo geſteht er, daß er und ſeine Prediger die Sentenz über die Rechtfertigung (durch den Glauben allein) mit Mühe glauben, obwohl ſie dieſelbe predigen.[5] Das Erlebte glaubt man wahrhaftig nicht mit Mühe. Luther iſt ſich ſo bewußt, daß ſein

---

[1] Das Weſen des Chriſtentums, S. 169.

[2] „Ego miror, quod hanc doctrinam non possum discere, et omnes mei discipuli putant se [eam] ad unguem scire.“ Tiſchr. aus den J. 1531 u. 1532, a. a. O.; Cordatus, a. a. O.

[3] Lehrb. der Dogmengeſch., III, 760.

[4] S. oben I[1] 417 ff.; I[2] 403.

[5] Opp. exeg. lat. XXIII, 140: „Est autem nulla religio in orbe terrarum, quae hanc sententiam de justificatione admittat, et nos ipsi privatim aegre eam credimus, quamquam publice eam doceamus. Ideo quoque diligentius hic locus cognosci debet, quod sit seu fundamentum, quo novum Testamentum seu Evangelium nititur, qui solus nos et religionem nostram ab omnibus aliis religionibus distinguit.“

„Evangelium“ allem geſunden Menſchenverſtand, mithin jedem wahren Erlebniſſe, widerſpreche, daß er wiederholt geradezu die Furcht ausſpricht, nach ſeinem Tode werde ſein „Evangelium“ aufhören, ſo daß der Papſt gar nicht not habe, gegen dasſelbe zu toben.[1] Auf das Gegenteil des Erlebniſſes zielen auch ſeine Ausſprüche über die Schwachheit, über die Erſtlinge unſeres Glaubens und des Geiſtes Chriſti in uns, von denen er uns früher berichtet hat.[2] Darauf weiſen außerdem viele ſeiner ſonſtigen verſchiedentlichen Äußerungen hin.[3] Fand er doch, daß ſelbſt Paulus den Artikel von der Erlöſung ſchwer geglaubt hat.[4] Luther war gerade das Leben aus dem Glauben unmöglich, ſo daß, als im J. 1538 Juſtus Jonas behauptet hatte, er kenne alles in der hl. Schrift, er antwortete: „Ich habe 25 Jahre gepredigt, und verſtehe die Stelle noch nicht: Justus ex fide vivet.“[5] Hätte er je ein Erlebnis des Glaubens gehabt, was ohne Liebe nicht möglich iſt, ſo würde er auch die Stelle der hl. Schrift verſtanden haben.

Doch kehren wir zu Harnack zurück. Er glaubt Luther aufs Wort, ohne daß er vorerſt unterſucht hätte, wann denn bei Luther die Anſätze zur Lehre von der Heilsgewißheit zuerſt auftreten, oder ob er ſich in den Anfängen auf die Erfahrung im Sinne von Erlebnis beruft. Harnack würde gefunden haben, daß Luther erſt ſeit 1517[6] mit ſeiner diesbezüglichen Lehre hervortritt, nichtsdeſtoweniger aber fortgeſetzt nur von einem Erlebnis, von einer Erfahrung ſpricht, von jener der unbezähmbaren Leidenſchaften, der Begierlichkeit, der Sünde, nie von einem Erlebnis der

---

[1] Erl. 48, 186; 188 (zum J. 1531). Im J. 1549 erzählte auch Stephan Tucher: „Doktor M. Luther hat oft vor vielen anderen Glaubwürdigen und auch vor D. Auguſtin Schurf geſagt dieſe Worte: ‚Nach meinem Tode wird keiner von dieſen Theologen beſtändig bleiben‘.“ Erl. 16, 149.

[2] S. I[1] 623; I[2] 654, und Verweiſe I[1] 640; I[2] 671.

[3] So berichtet Matheſius, Anton Muſa, Pfarrer zu Rochlitz, habe Luther herzlich geklagt, er könne ſelbſt nicht glauben, was er anderen predige. Luther habe geantwortet: „Gott ſei Lob und Dank, daß anderen Leuten es auch ſo geht; ich meinte, mir wäre allein ſo.“ Hiſtorien von Mart. Luthers Leben, Nürnberg 1570, S. 139. Ich will gar nicht aufmerkſam machen auf Tiſchr. II, 178, 188, 191, uſw.

[4] Erl. 48, 65: „Es will Paulus ſagen: ‚Dieſen Artikel alſo glauben, daß es eitel reiner Glaube ſei, das iſt ſchwerer, denn jemand denken mag. Predigen kann ich ihn, aber nicht ſo feſt glauben; ich befleißige mich aber, daß ich es ergreifen möge‘.“

[5] Lauterbachs Tagebuch, S. 81.

[6] S. dazu die I[1] 662; I[2] 697 aus ſeinem Kommentar zum Hebräerbrief angeführten Stellen.

Heilsgewißheit. Wir hörten vielmehr Luther noch spät klagen, daß man in sich das Gegenteil von Sündenvergebung erfahre. Hätte sich Harnack die Mühe genommen, bei Luther etwas methodischer zu forschen, so hätte er gefunden, daß Luther gerade in jenem Jahre, in welchem er zuerst seine Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, ja den Übergang unserer Sünden auf Christus und den seiner Gerechtigkeit auf uns, ausgesprochen hat, nämlich 1515, die Heilsgewißheit geradezu *ausschließt*[1], und darauf dringt, stets in Furcht und Zittern zu sein.

All das zu untersuchen, hat Harnack unterlassen; es entging ihm deshalb auch, daß die Lehre von der Heilsgewißheit nicht das Produkt einer *Erfahrung* oder eines *Erlebnisses*, sondern einer *irrigen Schlußfolgerung* war. Bei etwas kritischerem Verfahren gelegentlich seiner Untersuchung über die „klösterlichen Schreckniſſe" Luthers[2] wäre ihm vielleicht auch ein Licht aufgegangen betreffs Luthers späterer Aussagen über seine Erfahrung der Heilsgewißheit. Wie ich im nächsten Abschnitt nachweisen werde, spricht Luther von ersteren eigentlich erst seit den dreißiger Jahren, d. i. seit dem Reichstag in Augsburg, seit welchem sich sein Haß gegen die Kirche gesteigert hatte, er immer kecker und trotziger auftrat und sich alles erlaubte, wie ich bereits früher bemerkt habe.[3] Aus seinen mit seinem Ordensleben *gleichzeitigen* Aussprüchen und Handlungen ergibt sich gerade das Gegenteil von „klösterlichen Schreckniſſen". Je weiter er sich aber von der Kirche entfernte, je größer die Kluft zwischen ihm und ihr wurde, desto mehr haßerfüllt wurde er, und er spricht allmählich von Erlebnissen, *von denen er selbst zur Zeit, als sie sich zugetragen haben sollen, nichts gewußt hat.*

Der Grund dieser trügerischen Taktik Luthers ist einleuchtend: sie sollte dazu helfen, seine Lehrsätze zu stützen. Wer sich auf Erlebnisse berufen kann, macht ganz andern Eindruck. Diesen verstärkte Luther dadurch, daß er die kirchlichen Lehren, gegen die seine „Erlebnisse" gerichtet waren, entstellte und verzerrte, und zwar meist bis zum Grade, daß sie als unchristlich verworfen werden mußten. So hat er es z. B. mit den Gelübden gemacht. Im J. 1520, als er der Zeit seiner Gelübdeablegung noch ziemlich nahe stand, gab er vor, nicht zu wissen, mit welchem Gemüte er sie abgelegt habe. Je weiter er sich von jenem Zeitpunkte entfernte, desto mehr weiß er zu erzählen, bis er endlich im Jahre 1533 berichtet, er habe

[1] S. I[1] 444. 448; I[2] 467. 471.

[2] Lehrb. der Dogmengesch. III, 737.

[3] S. I[1] 394 f.; I[2] 429 f.

geloben müſſen, daß er in Zukunft des Leidens Jeſu Chriſti nicht mehr bedürfe.[1] Aus ſeinen Ausſagen und Geſtändniſſen, die er während ſeines Ordenslebens bis 1520 gemacht, ergibt ſich, daß er ein ziemlich glücklicher Ordensmann war; von jenem Zeitpunkte ab, d. h. je mehr er ſich vom Ordensleben entfernte, wußte er immer mehr von den Schreckniſſen des Ordenslebens zu fabeln, bis er im J. 1533 die Welt darüber aufklärt, daß er im Orden „der elendſte Menſch auf Erden war, Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß ihm niemand ſteuern konnte".[2] So macht er es mit der „Mönchtaufe", von der er als Ordensmann nichts wußte, während er ſpäter darüber äußerſt geſprächig wird, wie wir im erſten Abſchnitte geſehen haben.

Luther war ein großer Schalk. Die katholiſche Lehre, die er bekämpfte, geſtaltete er je nach eigenem Bedarf. Als es in ſeinem Intereſſe lag, ſagte er, der Papſt verbiete nur die Ehe, verdamme ſie aber nicht; als es ihm wirkſamer ſchien zu lehren, der Papſt verdamme den Eheſtand als ſündhaften Stand, da gebrauchte er dieſen Vorwurf.[3]

Wie er es mit der katholiſchen Lehre machte, ſo trieb er es mit der eigenen, nur mit dem Unterſchiede, daß er erſtere immer mehr zur Fratze machte, um die ſeinige mehr hervorzuheben. Das Mittel war beiderſeitig dasſelbe: Lug und Trug. „Was wäre es, ob einer ſchon um Beſſeres und der chriſtlichen Kirche willen eine gute ſtarke Lüge täte?" hörten wir ihn ausſprechen.[4] Der Zweck rechtfertigt die Mittel: dies iſt ſo recht der Luther'ſche Grundſatz, mit dem er und das Luthertum das wurden, was ſie waren und was ſie ſind. Trotzdem ſchreibt man den Grundſatz, um von ſich die Augen abzulenken, den Katholiken zu.

Ende des Jahres 1517 treffen wir Luther ſchon in der Verfaſſung, bezüglich ſeiner Aufſtellungen den ſcholaſtiſchen Theologen zu Erfurt in

---

[1] S. I[1] 87 f., 247 f.; I[2] 75, 236.

[2] Erl. 31, 287 f. Siehe dazu den nächſten Abſchnitt, wo ſich auch ergeben wird, daß Harnack dieſes Gerede des ſpäteren Luther leichtgläubig hinnimmt. Nicht lutherfeſter erweiſen ſich jene, welche wie Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips, S. 3, und Köſtlin, Martin Luther, I, 66 (5. Aufl.) die Stelle Weim. I, 557 (1518): „Sed et ego novi hominem" etc. auf Luther beziehen, nicht achtend, daß ibid., p. 423, mit derſelben Phraſe („Sed et ego novi hominem") ein anderes Ereignis eingeleitet wird, das mit ihm ſicher nichts zu tun hat.

[3] S. I[1] 252 ff.; I[2] 240 ff.

[4] S. I[1] 133; I[2] 123 ff. Die „Einfalt des Gemüts", die er ſich 1521 beilegt! Weim. VII, 867.

nichts zu weichen; Bescheidenheit will er ihnen gegenüber nicht anwenden,[1] sie nütze auch nichts. Leere Worte! Beim besten Willen wäre ihm Bescheidenheit unmöglich gewesen. Ein bescheidener Luther![2]

Im Jahre 1518, als er bereits stark im Kreuzfeuer stand, finden wir ihn bedeutend fortgeschritten; er nahm Stellung zur Frage nach der Gewißheit seiner Lehre. Er war sich wohl bewußt, daß die christliche Religion die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht zulasse, was er auch später ausspricht.[3] Nun sagte er zwei Jahre vorher (1516), wie wir bereits wissen,[4] entweder müsse man unmittelbar von Gott gesandt sein, was durch Zeichen und Wunder zu bekräftigen sei, oder man müsse die Sendung von der Kirche haben. Auf letztere konnte er sich betreffs seiner Lehre im Jahre 1518 nicht mehr stützen. Aber auch nicht auf die unmittelbare Sendung. Schrieb er doch noch 1524 an den Rat von Mühlhausen gegen Münzer: „Wenn dieser sagt, Gott und sein Geist habe ihn gesandt wie die Apostel, so laßt es ihn mit Zeichen und Wunder beweisen, oder wehret ihm das Predigen; denn wo Gott die ordentliche Weise will ändern, so tut er allweg Wunderzeichen dabei".[5]

Aber damit verurteilte sich Luther selbst; er wußte, daß er die ordentliche Weise ändere, und trotzdem „sich nicht rühmen kann, daß ihn Gott ohne Mittel vom Himmel gesandt hat"; er hat nur menschliche Sendung: „ich habe noch nie gepredigt oder predigen wollen, wo ich nicht durch Menschen bin gebeten und berufen worden".[6] Wie konnte er sich also Glauben verschaffen?

Was er anfangs der dreißiger Jahre aussprach, das war ihm schon am 21. August 1518 klar: „Es tritt kein Teufel, Ketzer noch Rottengeist auf, der sagte: ‚ich Teufel oder Ketzer predige meine Lehre', sondern sie können alle sagen: ‚es ist nicht meine Lehre, es ist Gottes Wort'; es will ein jeder den Namen haben, daß es Gottes Wort sei, das er predigt." Welcher Prediger, Lehrer, Pfarrherr zweifle, daß seine Lehre Gottes Wort sei, der sollte stillschweigen und seinen Mund nicht auftun, „bis er zuvor gewiß sei, daß es Gottes Wort sei".[7] Bereits im Jahre 1514 schreibt er, daß „die Arianer und alle Häretiker sich stolz gegen die katholische Kirche ihrer Weisheit und der Wahrheit ihrer Lehre

[1] Enders I, 124 ff.

[2] Das Wort ist hart. Aber auch Luther sagt zu Eck: „Ecciana modestia — was das heißt, weißt du wohl." Weim. 6, 587. Erl. 24, 21. D. H.

[3] S. I[1] 723, 5; I[2] 757, 5. — [4] S. I[1] 596 ff.; I[2] 626.

[5] De Wette II, 538. — [6] Ebds.

[7] Erl. 48, 136.

rühmen und andere verachten".[1] Vier Jahre ſpäter iſt er ſelbſt auf dem Wege, dasſelbe zu tun, er äußert ſich, als er wegen ſeiner Lehre ſchon ſehr angegriffen wurde und gehört hatte, daß Kardinal Cajetan als päpſtlicher Legat in Augsburg gegen ihn erſcheinen werde: „Es bleibt mir nichts übrig im Herzen und im Gewiſſen, als daß ich erkenne und bekenne, daß ich alles, was ich habe und die Gegner bekämpfen, aus Gott habe."[2]

Luther ſagte alſo zwar noch nicht gerade heraus: ich bin gewiß, daß meine Lehre Gottes Lehre ſei; aber er findet keinen anderen Ausweg als dieſen, um den Schein zu vermeiden, als weiche er nicht kraft eigener Autorität. Er täuſcht ſich und andere. Dies ergibt ſich auch aus einem früheren Brief desſelben Jahres an Link, welchem er ſchreibt, er ſei ſich bewußt, nur die reinſte Theologie zu lehren; er hoffe, daß Chriſtus vielleicht auch ihm, wie dem hl. Paulus ſage: ich werde ihm zeigen, wie viel er für meinen Namen leiden müſſe. „Denn wenn Chriſtus das nicht ſagt, warum hat er mich als völlig unbeſiegt in das Amt des Wortes eingeſetzt? Oder warum hat er nicht anders gelehrt, was ich ſprechen ſoll? Es war ſein heiliger Wille."[3] Auf ſeine Selbſttäuſchung, er ſei unbeſiegt und er habe das geſprochen, was Chriſtus wollte, folgt die weitere Einbildung, ſeine Lehre ſei von Gott gewollt, ſie ſei Gottes Wort. Und dazumal war er von der Kirche noch nicht förmlich abgefallen. Was aber dann, wenn dies wirklich eingetreten war?

Im Jahre 1518 ſchmeichelte er ſich noch, „er werde niemals Häretiker werden. Ich kann im Disputieren irren, aber ich will nichts feſtſtellen, obgleich auch nicht ein Sklave der menſchlichen Meinungen werden."[4] Er hat ſich jedoch dies zu leicht vorgeſtellt. Um kein Häretiker

[1] Weim. IV, 93.

[2] Enders I, 218 f.: „Id mihi reliquum est et cordis et conscientiae, quod omnia quae habeo, quaeque ipsi impugnant, ex Deo me habere cognoscam et confitear."

[3] Ebdſ., S. 211, 10. Juli 1518: „Sum plane vir ille cum Jeremia rixarum et discordiae, qui quotidie novis, ut vocant, doctrinis irrito Pharisaeos. Ego autem, ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita jam diu praescius fui, fore ut sanctissimis Judaeis scandalum, et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem. Sed spero me debitorem esse Jhesu Christo, qui et mihi forte dicit: ostendam ei, quanta oporteat eum pati propter nomen meum. Si enim id non dicit, cur in officium verbi hujus me invictissimum posuit? Aut cur non aliud docuit, quod loquerer? Fuit voluntas sua sancta."

[4] Ebdſ., S. 219: „Haereticus nunquam ero, errare disputando possum", etc. Gleichwie er Weim. II, 275 (1519) ſagt: „Nunquam mihi placuit nec in aeternum placebit quodcunque Schisma".

zu werden, hätte er den Geist Gottes besitzen müssen; denn „die von ihm getrieben werden", schreibt er im Jahre 1516, „sind Menschen eines biegsamen Sinnes, einer biegsamen Meinung, welche die Hand Gottes wunderbar führt, wohin sie nicht wollen noch denken, sondern über allen Sinn. Deshalb, wenn sie geführt werden, erscheint Gottes Wille gegen sie hart, mißfällig und gänzlich hoffnungslos. In diese Führung aber ergeben sie sich völlig resigniert."[1] Wie führt sie indes Gott? Durch die Oberen. Der Eigensinn widerstrebt jedoch; dieser „macht den Menschen den Oberen, durch deren Wort oder Werk Gott uns seinen Willen kund tut, widerspenstig und das Seinige sinnen" (propria sapere).[2] „Wer nicht nachgibt, und nicht immer meint, er irre, in dem lebt noch ganz gewiß der alte Adam und Christus ist in ihm noch nicht erstanden."[3] „Die Häretiker", sagte er schon das Jahr vorher, „erheben sich als Rebellen gegen die Kirche, und tun und leiden alles, außer den Gehorsam. Darum sind sie die Unflätigsten."[4]

Wenn es nach Luthers wahrem Worte äußerst selten jemand gibt, der des „Steiffinnes", zu welchem Laster alle mit wunderbarer Leichtigkeit geneigt seien, entbehre,[5] so gehörte gerade er am wenigsten zu diesen seltenen Ausnahmen. Hörten wir ihn doch selbst (S. I[1] 396; I[2] 431) klagen über seinen Eigensinn, sein schalkhaftes Auge. Gerade ihm, dem Niedersachsen,[6] ging von Natur aus nichts mehr ab, als die Biegsamkeit des Sinnes und der Meinung, dieses Zeichen des innewohnenden Geistes Gottes. Zudem arbeitete er nie an seinem störrischen Charakter, er ließ sich gehen, bis er endlich völlig unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit stand. Er vertrug nie einen Widerspruch; vom Nachgeben war bei ihm keine Rede, seine Ansicht galt ihm über die aller anderen. Was er 1514

---

[1] Römerbrief, fol. 247[b]: „Ii qui spiritu Dei aguntur, homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextera dei, quo non volunt, etc. Ibid. fol. 189: „Spiritum quietum et mitem atque obedientem Deus requirit." Vgl. dazu Röm. 8, 14.

[2] Ibid., fol. 248 und fol. 229[b].

[3] Ibid., fol. 231: „Qui non cedit et se non errare semper putaverit, certissimum est, quod adhuc vivit in eo Adam et vetus homo, et Christus nondum in illo resurrexit."

[4] Weim. IV, 346. Römerbrief, fol. 248: „homines mente corrupti". Vgl. Weim. III, 97; IV, 93. 114.

[5] Römerbrief, fol. 261[b]: „Ad quod vitium mira pronitate sumus omnes propensi, et rarissimus est, qui eo careat. Teutonice steiffinnig."

[6] S. dazu Ranke, Weltgeschichte, IX, 2, S. 137 f.

vom Häretiker sagt, das bewahrheitete sich an ihm schon in den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit bezüglich seines Charakters: „Kein Häretiker wird durch Disputation und Bekämpfen besiegt, denn er ist starrsinnig und verhärtet. Er ist weise in seinen Augen, und deshalb hart zu überzeugen; er ist bereit, niemand zu weichen.“[1] Das sagt er aber 1515 überhaupt von den Streitsüchtigen; nur sie meinten immer das richtige zu sehen, während alle übrigen irrten.[2] Es ist sehr bezeichnend, daß seine eigenen Ordensbrüder diese Eigenschaften an ihm schon, als er nur Lektor, noch nicht Doktor war, in Erfahrung gebracht hatten; es heißt nämlich: „als er von Erfurt nach Wittenberg gesandt wurde, waren die zu Erfurt nicht hart betroffen, denn Martin wollte in allen Disputationen Recht haben, und er zankte gern“.[3] Ja, selbst Melanchthon hat später auf Luthers störrischen Eigensinn aufmerksam gemacht, „der von Natur aus nicht gering in ihm war“, dem er oft „mehr nachgehangen, als es seiner Person und der allgemeinen Wohlfahrt dienlich gewesen“.[4]

Dieser Eigensinn ging bei ihm Hand in Hand mit seinem Hochmut, der sich bei ihm seit jeher offenbarte.[5] Im Grunde sind beide dasselbe. Beiden gilt Luthers Wort: „Jeder Hochmütige ist sich selbst der Abgott.“[6] In der Theorie verdammte der frühere Luther seine fortwährende Praxis. In der Theorie erkannte er noch 1518, daß er nachgeben, dem Urteile der Autorität weichen müsse; er war sich noch bewußt, daß er nicht Häretiker werden dürfe. Aber die Theorie vermochte nichts mehr, seitdem sein Hochmut, sein „Steiffinn“, seine Begierlichkeit ihn völlig beherrscht hatten. Der Anstoß der Trübsal, der Versuchung, hörten wir ihn früher sagen,[7] steigert nur den Zustand, in welchem der Betreffende

[1] Weim. III, 636: „Nullus haereticus bellando et contendendo vincitur . . . Quia pertinax et induratus est omnis talis et incredibilis verbo. Sapiens enim est in oculis suis, ideo durus ad persuadendum et nulli cedere paratus.“ Luther gestand dies auch noch als Häretiker. S. I¹ 593, 2; I² 623, 2. Ähnlich sagt auch Joh. Lang in seinem Kommentar zum Titusbrief (Cod. Pal. lat. 132, fol. 88): „Talis subversum habet iudicium et putat corrigentem se errare, ideoque ad verborum pugnas conversus vult eum, a quo docetur, lucrificare.“

[2] Römerbrief, fol. 131: „Contentiosi . . . ubi credere debent, demonstrari sibi volunt, semper se rectum videre praesumentes et caeteros errare.“

[3] Chronik des Johann Oldecop, herausg. von Euling, S. 28.

[4] Corp. Ref., VI, 880: „Tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret.“

[5] S. I¹ 431 ff.; I² 454.

[6] Weim. IV, 114: „Omnis superbus sibi est idolum.“

[7] S. I¹ 511, 3; I² 533, 3.

sich in dem Augenblicke befindet, so daß, wer bereits stolz oder eigensinnig war, es dann nur noch mehr wird. Diese Erfahrung hatte er schon 1514 betreffs seiner Hauptleidenschaften gemacht.[1] Wenn daher die Trübsal, die Versuchung, der Widerspruch vonseite der Kirche kommt, wird er nicht mehr bloß, wie um 1510 und 1516, den Doktoren, welche anderer Meinung als er sind, Anathema zurufen,[2] sondern auch der Kirche; er wird ihr sagen: „Meine Lehre ist die richtige, ich habe sie von Gott empfangen, während Deine Lehre falsch und nur Menschendichtung ist; ich bin im Recht, Du bist im Unrecht." Und so geschah es.

Im Jahre 1520 ist ihm sein Wort schon das Wort Gottes; die Gegner desselben nennt er Satane, und er hat für sie nur Verachtung, nämlich das, was wir ihn den Arianern und allen Häretikern vorwerfen hörten. Dieser Mann, der sich rühmt, immer wohlgerüstet mit der hl. Schrift einherzugehen, fand auch für diese Verachtung einen Schrifttext, das Wort Christi (Matth. 10, 17): „Hütet Euch vor den Menschen", d. h. in Luther'scher Auslegung: „Lerne die Menschen heftig verachten."[3] Zwei Jahre später schreibt er: „Du mußt also sagen: ‚Der Luther sei ein Bube oder heilig, da liegt mir nichts daran; seine Lehre ist aber nicht sein, sondern Christi selbst'."[4] In demselben Jahre 1522 wendet er sich gegen König Heinrich von England mit den Worten: „Ich bin gewiß, daß ich meine Lehrsätze vom Himmel habe, die ich auch gegen ihn zum Triumph gebracht habe, der doch im kleinsten Nägelchen mehr Kraft und Schlauheit besitzt, als alle Päpste, Könige und Doktoren." Sein „Steiffsinn", sein Trotz treibt ihn sogar zur Prophetie, was allerdings leichter war, als Wunder wirken: „Meine Lehrsätze werden Stand halten, und der Papst wird fallen, trotz aller Pforten der Hölle und der Mächte der Luft und der Erde und des Meeres. Gott wird sehen, wer eher erschöpft hinsinken wird, der Papst oder Luther."[5]

[1] S. I[1] 406, 3; I[2] 440, 3.

[2] Es handelt sich in seinem Kommentar zu den Sentenzen über die Auffassung des Verhältnisses des hl. Geistes zu Vater und Sohn, und er schreibt: „Ego autem, licet multi incliti doctores sic (eine andere Ansicht) sentiant, tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes, et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago dei, ideo dico cum apostolo: Si angelus de coelo, i. e. doctor in ecclesia, aliud docuerit, anathema sit." Weim. IX, 46. Im J. 1516 schreibt er schon betreffs seiner neuen Heilslehre: „maledictus, qui hoc non credit." Enders, I, 29.

[3] Enders, II, 497 f.

[4] Erl. 28, 316. Vgl. auch S. 143 und Weim. VII, 275 (1521).

[5] „Certus enim sum, dogmata mea habere me de coelo, quae etiam

In demſelben Jahre ſchreibt er an Kurfürſt Friedrich von Sachſen: „Von meiner Sach aber, gnädigſter Herr, antwort ich alſo: E. K. F. H. weiß, — oder weiß ſie es nicht, ſo laß ſie es ihr hiemit kund ſein, — daß ich das Evangelium nicht von Menſchen, ſondern allein vom Himmel durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum habe, daß ich mich wohl hätte mögen, wie ich denn hiefort thun will, einen Knecht und Evangeliſten rühmen und ſchreiben."[1] Herrn Harnack graut es hier, indem er ſich äußert: „Faſt beängſtigend berührt uns ſolch ein Selbſtbewußtſein; aber man darf nicht überſehen, es iſt mit der größten Demut gegenüber Gott verbunden; es iſt nicht plötzlich oder gar durch Viſionen entſtanden, ſondern hat ſich langſam an der Schrift und dem religiöſen Beſitz der Kirche entwickelt".[2]

Allerdings iſt dieſes Selbſtbewußtſein weder plötzlich, noch durch Viſionen entſtanden; es hat ſich nach und nach wie bei jedem Häretiker entwickelt, nicht an der Schrift oder gar dem religiöſen Beſitz der Kirche, ſondern aus Luthers traurigem inneren Zuſtand und aus ſeinem halsſtarrigen Charakter. Wir wiſſen zur Genüge, wie er zu ſeinen Lehrſätzen kam; wir wiſſen auch, daß ihn bloß ſein früher von ihm theoretiſch immer verdammter Eigenſinn und Starrſinn zum Trotze gegen die Kirche geführt hat. Es mangelte ihm von jeher die Biegſamkeit des Sinnes und der Meinung, mithin der Geiſt Gottes. **Aus was immer für einem Grunde er auch überzeugt ſein mag, der Steiffinnige weicht keinem Rat, ſchreibt Luther 1516; ja wenn auch das Gegenteil eintritt, ſo bleibt er doch bei ſeinem Sinn, voll Erwartung, ſich zu freuen und zu lachen, wenn der Rat anderer dennoch zu nichte**

---

adversus eum triumphavi, qui in ungue novissimo plus habet virtutis et astutiae, quam omnes Papae et reges et doctores, ut nihil agant, qui Bullas nominum et titulorum contra me iactant et libellos sub regiis inscriptionibus venditant. Dogmata mea stabunt, et papa cadet, invitis omnibus portis inferi et potestatibus aëris et terrae et maris . . . Deus viderit, uter primo fessus defecerit, Papa an Lutherus." Opp. var. arg. VI, 391 f. (In Erl. 28, 346 überſetzt Luther frei: „Aber ich habe meine Lehre von Gottes Gnaden, nicht allein vom Himmel erlanget, ſondern auch für einen erhalten, der mehr vermag in ſeinem kleinen Finger, denn tauſend Päpſte" uſw. Vgl. Preger, Luthers Tiſchreden aus den Jahren 1531 und 1532, S. 21, n. 57, S. 138 f., n. 543, 545). Harnack ſagt ja, wie wir wiſſen, Luther habe „auf den Höhepunkten ſeines Lebens geſprochen wie ein Prophet und Evangeliſt". Lehrb. der Dogmengeſch. III[3] 729. Aber grauſiges Spiel des Schickſals! Gerade Harnack hat mehr als andere dazu beigetragen, daß Luthers Prophetie völlig zu ſchanden wird und ſelbſt die letzten Reſte der dogmata Luthers im Proteſtantismus dahinſinken!

[1] De Wette, II, 138. Vgl. dazu Erl. 28, 143.

[2] Lehrb. der Dogmengeſch. III, 729, Anm. 1. Von mir unterſtrichen.

würde. „Solche Steiffinnige", schließt er, „sind die Urheber der Streitigkeiten, die mächtigsten Störenfriede und Zerstörer der geistlichen Einheit."[1]

Luther hat sich wieder genau konterfeit. Nur trieb er es später weit ärger, als er früher nur ahnen konnte. Er beharrte nicht bloß steiffinnig auf seiner Meinung, sondern er behauptete geradezu, er habe seine Lehrsätze vom Himmel erhalten. Was heißt das anders, als sie seien ihm geoffenbart worden? Dies ergibt sich aus dem Wortlaut, ohne daß wir nötig hätten, auf den Dialog zwischen Cochläus und Luther in Worms 1521 hinzuweisen, bei welcher Gelegenheit Luther wirklich zur Offenbarung seine Zuflucht nahm.[2]

Harnack hat all das leider nicht berücksichtigt; der Glaube daran schien ihm vielleicht doch zu toll. Oder wird er sich, wie viele seiner Glaubensgenossen,[3] wirklich zu dem Glauben an die göttliche Sendung Luthers verstehen, er, der doch solche Schwierigkeiten findet, die Gottheit Christi anzunehmen und an den göttlichen Charakter des Christentums zu glauben? Es ist alles möglich! Denn heute werfen Protestanten schon die Frage auf: „Dürfen wir noch Christen bleiben?"[4] während es keinem von ihnen einfällt, zu fragen: „Dürfen wir noch Protestanten bleiben?" D. h. können wir noch länger an den „Beruf" Luthers glauben und unser Heil auf solche Widersprüche bei diesem bauen?

In der Tat führt eine vorurteilsfreie Forschung über Luthers Entwickelungsgang, besonders über seine Heils- und Lehrgewißheit zu dieser ernsten Frage, zum Glück auch zur richten Antwort auf.

---

[1] Römerbrief, fol. 261 b: „nullis cedere consiliis, etiam quacunque ratione convicti sint; immo etiam si contrarium exequatur, ipsi nihilominus manent expectantes ut gaudeant et rideant, si aliorum consilium irritum fieret. Hii authores sunt contentionum et efficacissimi pacis turbatores et dissipatores unitatis spiritualis."

[2] Als Luther in Worms das Recht haben wollte, den Dekreten der Konzilien zu widersprechen und er sich auf 1. Kor. 14, 30 berief: „Si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat", fragte ihn Cochläus: „‚Est tibi revelatum'? Ille vero intuens me pauculum cunctabundus respondit: ‚Est mihi revelatum'. Tum ego: ‚jam negasti' (dixerat enim paulo ante modestius: non dico mihi revelatum esse). At ille: ‚non negavi'. Rursus ego: ‚Ecquis tibi credat revelatum esse? Quo probas miraculo? Aut quo id ostendis signo? Nonne quilibet posset hoc modo errorem suum defendere'?" Cochläus hörte nicht, was Luther antwortete. Enders, III, 175 f.

[3] Z. B. Enders, III, 327, Anm. 3. Luther beklagt sich nämlich 1522, daß Carlstadt mit seinem Gebahren seine, Luthers, Autorität drücke. Enders erklärt dies mit Zentgraffs Worten: „Luther versteht hier nicht seine Personal-Autorität, sondern die, so ihm als einem Rüstzeug Gottes in der Reformationssache zukam!"

[4] So z. B. Heinrici in der gleichnamigen Schrift (Leipzig 1901).

diese. Nach Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit infolge des Sieges seiner Begierlichkeit über ihn und seinen Willen fühlte er in sich nur die Sünde, so daß er das Innere völlig unfähig für eine innere umwandelnde Gerechtigkeit hielt, und die Rechtfertigung durch bloße Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit bewerkstelligt sein ließ. Infolge davon, und nach Leugnung unserer Wahlfreiheit im Heilswerke, war Luther gezwungen, die Gewißheit der objektiven Versöhnung des Menschengeschlechtes durch Christus mit der Gewißheit der subjektiven Rechtfertigung des einzelnen durch den Glauben, d. h. die Glaubensgewißheit mit der Heilsgewißheit zu identifizieren.

Nichts ängstigt mehr das Gewissen, nichts erregt stärkeren Zweifel an der vollzogenen Rechtfertigung als das Bewußtsein der Sünde. Die Gewissensnot ist eben die stärkste aller Seelenpeinen. Die Sünde mußte deshalb wegeskamotiert werden durch die Annahme der Heilsgewißheit, die im Grunde in der selbsterworbenen Gewißheit besteht, daß vermöge des Glaubens unsere Sünde auf Christus übergeht, während Christi Gerechtigkeit auf uns herüberspringt, so daß wir zum Bewußtsein der eingetretenen Rechtfertigung gelangen und das Sündebewußtsein verlieren. Aber, hoc opus, hic labor est! Das fühlte auch Luther.

Deshalb blieb ihm nichts anderes übrig, als seine Lehre als Wort Gottes, als Wahrheit auszugeben, wozu ihn schon sein Steifsinn zwang. „Kein Teufel sagt", „meine Lehre ist mein, sondern (jeder sagt, sie ist) Gottes." Kein Wunder, daß seiner Aufstellung der Heilsgewißheit im J. 1517 alsbald auch die Versicherung folgte, seine Lehre sei Gottes Wort, gerade wie er später von dem Erlebnisse der Gewißheit der Gnade sprach. Ja, nachdem er jede Scheu, jedes Schamgefühl abgelegt hatte und nur vom Hasse gegen die Kirche lebte, bereits 1521 und 1522, scheut er sich nicht, zu behaupten, seine Lehre sei ihm geoffenbart, er habe sie vom Himmel empfangen![1] Melanchthon und Luthers erste Apostel sorgten schon dafür, daß kein Verdacht aufkomme, in Luthers Lehre sei nicht alles wahr.[2]

[1] Es war Luthers Streben, sich als zweiten Paulus hinzustellen, welcher das Evangelium aus unmittelbarer „Offenbarung Jesu Christi" zu haben gewiß war (Gal. 1, 12). Luther schrickt nicht zurück vor dem Worte, seine Lehre habe ihm Gott durch seine Gnade geoffenbart („hanc doctrinam mihi revelavit per gratiam suam"; Weim. XX, 674, zum J. 1527), obwohl nur seine übermächtige Begierlichkeit die Lehrerin derselben war!

[2] Corp. Ref., I, 155, Brief Melanchthons an Spalatin vom 13. April 1520: „ . . . fidei doctrinae D. Martini derogatum iri per suspicionem falsi." Er hatte allerdings recht, man dürfe das Volk nicht dadurch zu gewinnen suchen, daß man listig und nur zum Schein sage, es wäre nicht alles wahr, was Luther lehre.

Es gehört ein Köhlerglaube dazu, Luthers Behauptungen über die Heilsgewißheit, über die Gewißheit ſeiner Lehre, die ſich, wie wir geſehen, nur in Widerſprüchen und Albernheiten bewegt, anzunehmen. Aber auf dieſer Lehre, auf ſeinem von ihm ſelbſt verſchuldeten inneren Zuſtand, auf dem von ihm einſt ſcharf verdammten Steiffinn, auf ſeinem Trotz, beruht die von den Proteſtanten ſo hoch geprieſene Magna charta der Freiheit, die auf dem Tage zu Worms erkämpft worden ſei.[1]

Und was iſt das für eine Magna charta? „Daß ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewiſſen gebunden bin, nicht durch eine menſchliche Inſtanz außer mir", ſagt Paulſen.[2]

Durch meine Vernunft? Gerade durch das Gegenteil. Wer nur ein wenig lutherfeſt iſt, der muß wiſſen, daß Luther vom Heilswerke (und nur darum handelt es ſich) jegliche Vernunft ausgeſchloſſen hat.[3]

---

[1] Luther erklärte am 18. April 1521 nach ſeiner armſeligen, widerſpruchsvollen, aber ſchalkhaften Rede vor Kaiſer und Reich (die man in proteſtantiſchen Kreiſen bezeichnend als „des Reformators große Rede" ausgibt, worüber ſpäter): ‚Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidenti (nam neque papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei; revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helf mir! Amen!" A. Wrede, Deutſche Reichstagsakten, II, 555. Seltſam, daß Luther nun ſogar auch Vernunftgründe verlangt, er, der die Vernunft von der Theologie entfernt wiſſen wollte. Was hätten aber alle Schriftbeweiſe und Vernunftgründe genützt, nachdem er doch ſehr gut wußte und es ein paar Jahre vorher ſelbſt ausgeſprochen und begründet hatte, daß ein Häretiker niemand weicht, ſtarrſinnig auf ſeiner Anſicht verharrt, und zwar in der Meinung, er allein ſehe richtig, während alle übrigen irrten? S. I[1] 728 f.; I[2] 761 f. Er ſelbſt hat im J. 1516 den Weg beſchrieben, auf dem er zu dieſem Endpunkte, den man „welthiſtoriſch" nennt, einmal kommen ſollte. S. I[1] 455, 1; 456, 1. I[2] 477, 1; 479, 1. Hier nur noch eine Andeutung, wie der „Altmeiſter der Lutherforſchung", J. Köſtlin, gearbeitet hat. In der 5. Aufl. ſeines „Martin Luther", I, 420, ſchreibt er bezüglich der (nunmehr von den Kritikern ausgemerzten) Schlußworte: „Ich kann nicht anderſt, hie ſteh' ich": „Sicher feſtſtellen läßt ſich freilich der Wortlaut jener letzten Äußerungen Luthers vor dem Reichstag überhaupt nicht mehr. Aber ſachlich iſt daran, wie geſagt, auch nichts gelegen; genug, daß wir die in ihnen ſcharf ausgeſprochene Entſcheidung Luthers und hiemit die welthiſtoriſche Bedeutung der Worte kennen." Alſo in den Worten, von denen es nicht ſicher feſtſteht, daß ſie Luther geſprochen hat, liegt die welthiſtoriſche Bedeutung! Acht Köſtliniſch!

[2] Paulſen, Philosophia militans, 2. Aufl., 1901, S. 53.

[3] S. I[1] 607 f.; I[2] 638 f. Luther ſagt 1527: „Qui volunt in negotio salutis suam rationem et iudicium sequi, hi ex uno errore in decem labuntur". Cod. Pal. lat. 1825, fol. 142.

Oder durch mein Gewiſſen? Aber hat nicht Luther die Stimme ſeines Gewiſſens nur zu oft als die Stimme des Satans ausgegeben, der durch das Geſetz die Menſchen ſchreckt und zur Verzweiflung treibt? Was iſt auch das für ein Gewiſſen, das nach Luthers Rat mit Gottes Geſetz nichts zu ſchaffen haben ſoll, ſo daß der Glaubende von allen ſittlichen Gewiſſenspflichten frei iſt?[1] Ein gottloſes!

Und abermals: Nicht gebunden durch eine menſchliche Inſtanz außer mir? Iſt das wahr? Aber wer hat denn die Proteſtanten zu ihrem Wahne geführt? Eine menſchliche Inſtanz, eine ſehr menſchliche, die Inſtanz Luthers! Sie finden „das Joch der römiſchen Prieſterherrſchaft" entwürdigend, während ſie unter dem Joche des Mönches von Wittenberg atmen und denken! Sie wurden dem rechtmäßigen Papſt entzogen, und ſind dem Gegenpapſt in die Hände gefallen,[2] der Schelten und Verdammen beſſer verſtand, als irgend ein Sterblicher.[3] „Wer meine Lehre nicht annimmt," ſagt der Gegenpaſt, „der mag nicht ſelig werden; denn ſie iſt Gottes, nicht mein. Darum iſt auch mein Gericht Gottes, und nicht mein."[4]

Die Proteſtanten mögen tun, was ſie wollen, ſie mögen Phraſen und Schlagwörter anwenden, welche ſie wollen, ſie kommen aus dem circulus vitiosus, in dem Luther ſich ſelbſt fortwährend bewegte und in den er die Seinen hineingetrieben, nie heraus. Doch ja, zuletzt iſt doch ein Ausweg. Sie ſelbſt behaupten, ſie nähmen Luther bloß an bis zum Tage von

---

[1] S. I[1] 661. 601. 667; I[2] 696. 632. 702.

[2] Schon 5. Dezember 1520 begrüßt Crotus Rubianus den Luther als „pontifex sanctissimus" (Enders, III, 10). Im Pamphlete gegen den Papſt „Das Wolfgeſang" (Ende 1520) heißt Luther „ein einiger rechter Papſt und Apoſtel" (Bl. A Iiij). Die Katholiken nannten ihn ſchon 1523 „pseudopapa" (bei Radlkofer, Joh. Eberlin v. Günzburg, S. 108). Luther ſelbſt gewöhnte ſich an den Gedanken, er ſei antipapa. Nachdem er 9. Febr. 1521 an Staupitz geſchrieben: „Inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, antipapa . . ." (Enders, III, 84 f.), findet er mehrere Jahre ſpäter ſchon, er ſei „unus de antipapis, revelatione divina ad hoc vocatus" etc. (Opp. var. arg. VII, 23); der Papſt ſei adversarius Christi, er aber antipapa (Lauterbachs Tagebuch, S. 40). Vgl. auch Paulſen, Geſch. des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., I, 213 und Anm.

[3] Luther und Melanchthon, die ſich einbildeten, ihnen ſei die Sorge, das chriſtliche Volk zu regieren, anvertraut worden, hatten das Bannen alsbald erlernt. Schon Auguſt 1521 ſchreibt Melanchthon, wer immer die Ruhe der Kirche ſtöre, „ille ut a Christo, ita a nobis (von ihm und Luther) etiam, quibus regendi christiani populi cura demandata est, anathema erit." Corp. Ref. I, 450. Beide haben treulich Wort gehalten.

[4] Erl. 28, 144, zum J. 1522.

Worms, auf dem er durch die Verwerfung aller menſchlichen Autorität eigentlich ausgeſprochen hat, daß jeder auf ſeine eigene Gefahr glaubt oder irrt.

Das iſt doch endlich klar. Denn was heißt dies anders, als: Jeder iſt in Glaubensſachen ſeine eigene höchſte Inſtanz? Freilich iſt es ein kapitaler Widerſpruch, wenn man Luther folgend auch nur als irgend eine Inſtanz im Heilswerke jenen Menſchen annimmt, welcher nach demſelben Luther im Heilswerke abſolut nichts zu ſagen hat, deſſen Wahlfreiheit tot iſt, der in göttlichen Dingen und in denen der Seele nur Irrtum und Bosheit, nichts Gutes beſitzt und in jedem Werke ſündigt.[1] Und dieſer lutheriſche Menſch ſoll nun gar die einzige und letzte Inſtanz in Glaubensſachen und in der furchtbaren Frage um das eigene Heil ſein?

Indeß, dies iſt trotz alles Widerſpruches der einzige Ausweg und die einzige Löſung der Frage für den Proteſtantismus.

Der Menſch iſt autonom, d. h. ſein eigener Herr in Dingen des Glaubens und des Heils, der Menſch bahnt ſich ſelbſt ſeinen Weg zum ewigen Ziel auf eigene Gefahr.

Dieſer Satz iſt der einzig mögliche Ausweg aus dem Labyrinth, das Luther eröffnet hat.

6. Luthers „chriſtlicher Charakter“.

Iſt meine Auseinanderſetzung von Luthers Ausgangspunkt in ſeiner Entwickelung und iſt meine Darlegung ſeiner Lehre richtig, dann war es unmöglich, daß er in ſeinem praktiſchen Leben ein echt chriſtlicher Charakter war; im Gegenteile müſſen wir gewärtigen, daß, wie ſeine Lehre immer mehr ſich von Chriſtentum und Kirche entfernte, er auch in ſeinem Leben je länger, deſto mehr dem Niedergang zueilte. Wenn der Ausgangspunkt von Luthers Lehre die Erfahrung von der Übermacht der Begierlichkeit und der Sünde war, wenn Luther nur dieſes innere Erlebnis beſaß, und ſein trauriger, ſelbſtverſchuldeter innerer Zuſtand der Mittelpunkt ſeiner Theologie iſt, dann muß ſich in ſeinem Leben eine große, immer

[1] Werſtemius ſchreibt in der I[1] 366; I[2] 338 zitierten Schrift De purgatorio, Bl. F, diesbezüglich ganz richtig: „Dispiciamus paululum, quam bellos illi theologos agant. Quando lubet, nihil est in homine magis fluidum, nihil est in eo, neque liberum arbitrium, neque quidquam boni, et peccat in omni opere quantumvis bono: imo sunt omnes hominum iustitiae veluti pannus menstruatae. Et haec omnia diversis moliuntur fulcire scripturis. Rursus quando volunt, nihil est ipso homine constantius firmiusque, imo basis et fundamentum nostrae fidei.“

mehr wachsende Entartung zeigen, die der Nachfolge Christi, diesem Prüfstein des echten, unverfälschten Christentums, Hohn spricht.

Wenn es nach Luther nur eine Sünde gibt, sei es die bleibende Erbsünde, sei es der Unglaube, wenn also der Glaubende weiß, daß er die Erbsünde nie los wird, daß er den Unglauben nicht zu fürchten hat, und daß er sonst von allen Gewissenspflichten frei ist, dann kann nicht bloß von einem zarten Gewissen keine Rede mehr sein, sondern das Gewissen muß immer kecker werden. Das führt mit Notwendigkeit zur Ausgelassenheit des Lebens,[1] während die Gottseligkeit mit der Furcht Gottes beginnt, und mit der Liebe vollendet wird.[2]

Luthers Ausgelassenheit in der Lehre kennen wir bereits; seine damit korrespondierende Ausgelassenheit des Lebens hat sich uns schon oft aufgedrängt, und ich will sie hier, so weit sie in diesen Band gehört, in den prinzipiellen Hauptpunkten zur Darstellung bringen.

A. Luthers Ideal des seligen Lebens. Luthers Arznei versagt in Traurigkeit und Todesnöten.

Wir hörten, weshalb Luther so sehr auf die Heilsgewißheit, diese Krone seiner Lehre, dringt. Sie sollte der armen, sündbewußten, verzweifelten Seele, der ja jeder übernatürliche Halt, jede Stütze von Luther entrissen wurde, Trost bringen, besonders in Versuchungen und Todesnöten. Wir wissen, daß die Heilsgewißheit, selbst eine Fiktion, sich wieder nur auf eine Fiktion aufbaut, nämlich die, daß durch den alleinigen Glauben unsere Sünden auf Christus übergehen, von dem wechselseitig seine Gerechtigkeit auf uns herüberspringt. Wir wissen, welche Rezepte Luther den Seinigen gab, damit sie in sich diese eigentümliche Heilsgewißheit erzeugten. Kein Wunder, daß dieselbe sich wie in der Theorie, so auch in der Praxis als das erwies, was sie ist, als ein Nichts, als ein Phantom, mithin völlig wirkungslos, wenn man ihrer bedurfte. Dies zeigte sich mehr als sonst gerade bei ihrem Erfinder, nämlich Luther.

Allerdings, nachdem er gesehen, die Seinigen würden von Gewissens- und Todesängsten geplagt, behauptete er, getreu seiner Taktik, unter dem Papsttum sei man in Verzweiflung gestorben, weil die Katholiken nicht den Trost besessen hätten, sagen zu können: „Ich bin gewiß, daß mir die Sünde vergeben ist.“ Das Herz habe vielmehr ge-

[1] Wie Alcuin (De virtut. et vitiis, c. 15) mit Recht schreibt: „Ubi timor Domini non est, ibi dissolutio vitae est.“

[2] So der hl. Augustin, De vera relig., c. 17, n. 33: „Pietas timore inchoatur, charitate perficitur.“

sprochen: „Ich weiß nicht, ob ich einen gnädigen Gott habe, und ob mir die Sünden vergeben sind, denn ich habe übel gelebt.“ Hätte einer auch hunderttausend Jahre lang gute Werke getan, er komme nicht dazu, je zu sprechen: „Gott spricht Ja dazu, ich bin gewiß, daß mir die Sünden vergeben sind. Hilarion dem Abt ging's auch also. Der war 73 Jahre im Kloster im hl. Leben gewesen; da er sterben sollte, erschrak er auch vor dem Tode, sprach zwar: ‚Meine Seele, warum fürchtest du dich, hast du doch 73 Jahre Gott gedient?‘. Mit der Weise wäre der Schächer am Kreuz übel gefahren, denn er hatte keine Werke noch Dienste zu rühmen.“ [1]

Auf einer Stufe mit den Entstellungen stehen Luthers zumeist in den dreißiger Jahren gemachte, wohl berechnete Äußerungen über die in den Klöstern herrschende Verzweiflung, die er selbst mit angesehen habe; die armen Ordensleute seien schon während ihres Lebens verzweifelt einhergegangen, in den Todesschrecken aber, in der Agonie seien sie verzehrt worden ohne Hoffnung, ohne Rat, ohne Hilfe. Viele von ihnen

[1] Erl. 48, 197 (J. 1530—1532). Weim. 28, 105. Was Luther hier vom hl. Hilarion sagt, wird von ihm seiner Manier nach völlig entstellt. Der hl. Hieronymus erzählt in der Vita S. Hilarionis (Migne, Patr. l. t. 23, p. 52, n. 44 sq.): „Venerunt ad aegrotantem de Papho multi religiosi viri, et maxime quod eum dixisse audierant, jam se ad Dominum migraturum et de corporis vinculis liberandum . . . Jamque modicus calor tepebat in pectore, nec praeter sensum quidquam vivi hominis supererat, et tamen apertis oculis loquebatur: Egredere, quid times? Egredere, anima mea, quid dubitas? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times? In haec verba exhalavit spiritum.“ Der hl. Hilarion, der kurz vorher gesagt, er werde nun zum Herrn gehen und von den Fesseln seines Leibes befreit werden, wollte also (im Gegensatz zu Luthers Darstellung) gerade den Augenblick der Trennung der Seele vom Leibe beschleunigt wissen, und in der Sehnsucht nach der Auflösung, um bei Christus zu sein (Phil. 1, 23), redet er seine Seele an: „Gehe heraus aus dem Leibe (Luther verschweigt hier und nachher diese Worte), was fürchtest du? Gehe heraus, meine Seele, was zauderst du? Beinahe 70 Jahre hast du Christo gedient, und du solltest den Tod fürchten?“ Weil sie es ihm zu langsam macht, darum treibt er sie an, als fürchtete sie sich. Die Worte Hilarions enthalten gerade den gegenteiligen Sinn von jenem, den Luther in sie hineinlegt. Noch ärger treibt es letzterer Erl. 48, 21, denn da läßt er den Hilarion zuletzt förmlich verzweifeln. Erl. 50, 186 (1530) aber schreibt er nach Anführung der verstümmelten Worte: „Ist er solcher Meinung gestorben, wie diese Worte lauten, so ist er nicht wohl gefahren!“ Warum? Weil derjenige, welcher bekennt, er habe 70 Jahre Christo gedient, Vertrauen auf sein eigen Werk setzt, nicht auf Christus! Erl. 47, 326 (1532), wo Luther Hilarion 83 Jahre dienen läßt; er findet ihn oder vielmehr sein Herz betrübt, und er behauptet, seine Worte hätten ihn nicht getröstet. [Uns scheint, die „Psychologie“ Luthers, d. h. seine Neigung zum Übertreiben, zum Widersprechen und zum Entstellen, rate, auf diese und ähnliche Verdrehungen soviel wie kein Gewicht zu legen. D. H.].

hätten dann in der Verzweiflung ausgerufen: „O wäre ich statt Ordensmann ein Sauhirt gewesen!“[1] Nun, schlechte Ordensleute, solche, die den zu Luther Abgefallenen aufs Haar glichen, mögen allerdings so gestorben sein; aber in Luthers Darstellung handelt es sich nicht um den Auswurf aus der katholischen Kirche,[2] sondern um solche, die nach einem im Dienste Gottes vollbrachten Leben in ihr als treue Katholiken und Ordensleute hingeschieden sind. Von den braven Ordensleuten soll sich einer in der Agonie, aus Verzweiflung gewünscht haben, statt Ordensmann ein Sauhirt gewesen zu sein?

Luther hatte doch noch die Gefälligkeit, den sterbenden Ordensleuten den Wunsch, ein Sauhirt gewesen zu sein, in den Mund zu legen, er rechnet sie noch nicht zu den schlimmsten Subjekten, denn ein solches hätte sich in des Todes Schrecken gewünscht, nicht bloß der Hirte, sondern die Sau selbst zu sein! Dieser Wunsch war einzig und allein Luther, dem Erfinder der Heilsgewißheit, vorbehalten.

Im Jahre 1543, also drei Jahre vor seinem Tode, nachdem er bereits 1527 und 1537 dem Tode nahe gestanden und ein Vorgefühl vom Sterben gehabt hatte, schreibt er — hoffentlich übertreibend wie immer — bezüglich seiner eigenen Erfahrung in den Todesschrecken:

„Ich weiß, wer jemals des Todes Schrecken oder Last gefühlt hat, der würde gerne eine Sau dafür sein, ehe er solches immer für und für tragen wollte. Denn eine Sau liegt in ihrem Pflaumfederbette auf der Gasse oder auf dem Mist, ruht sicher, schnarcht sanft, schläft süße, fürchtet keinen König noch Herrn, keinen Tod noch Hölle, keinen Teufel noch Gottes Zorn, lebt sogar ohne Sorge, daß sie auch nicht denkt, wo Kleien sind. Und wenn der türkische Kaiser

[1] Opp. exeg. lat., I, 227; In Gal., II, 204: „In agone plerique desperabundi has miserabiles voces emiserunt: ‚Me miserum, non observavi ordinem meum, quo fugiam a conspectu irati iudicis Christi? Utinam fuissem subulcus aut homo omnium vilissimus‘!“ An der zuerst angeführten Stelle schreibt er, schon deshalb müßten, könnte es geschehen, mit einem Finger Papsttum und Klöster zerstört werden. [Dagegen darf wohl auf solche Erzählungen über den Tod von Ordensleuten verwiesen werden, die auf wirklichen Tatsachen beruhen. S. Weiß, Apologie des Christentums, III³, 1241 f.].

[2] Ich habe schon oft darauf hingewiesen, daß es Luthers wohlberechnete Taktik war, die Schlechten in der katholischen Kirche als Typus aller Katholiken hinzustellen. Dies tat er insbesondere hinsichtlich der pharisäischen Selbstgerechten; da war ihm nichts zu toll. So, wenn er Erl. 5, 430 f. sich äußert: „Die Nonnen in den Klöstern sind sonderlich verdammte Leute gewesen ihrer Hoffart halber, denn so haben sie gerühmt und gesagt: Christus ist unser Bräutigam, wir sind seine Bräute; andere Weiber sind nichts“! Wie wenige werden doch letzteres jemals gedacht, geschweige denn gesagt haben!

mit aller Macht und Zorn daherzöge, sollte sie wohl so stolz sein, daß sie nicht eine Borste um seinetwillen regte; triebe man sie auf, sollte sie wohl kreischen (krochzen) und, wenn sie reden könnte, sagen: ‚Siehe, wie tobest du Narr? Du hast das zehnte Teil nicht so gut wie ich, und lebst nimmermehr eine Stunde so sicher, sanft und still, als ich immer für und für lebe, wärest du noch zehnmal so groß und reich.‘ Summa: sie gedenkt an kein Sterben, ist gantz und gar sicher, sanft leben (ist) mit ihr. Kommt der Schlächter über sie, so denkt sie, es klemme sie etwa ein Holz oder Stein. Sterbens versieht sie sich nicht, bis im Augenblick sie tot ist, hat weder zuvor, noch im Tod, noch nachher einen Augenblick den Tod gefühlt, sondern eitel und ewiges Leben. Solches wird ihr kein König, noch der Juden Messia selbst (d. h. den sie noch erwarten) nachtun, auch kein Mensch, wie klug, hoch, reich, heilig und mächtig er ist.“ Und warum? „Die Sau hat von dem Apfel nicht gegessen, der (den) Unterschied des Guten und Bösen uns elende Menschen im Paradiese gelehrt hat.“ [1]

Das Ganze ist wohl zur geringeren Hälfte ernst zu nehmen, zur größeren soll es vielleicht nur ein Scherz sein. Über den Geschmack, den dieser verrät, brauchen wir nicht zu sprechen. Auf jeden Fall ist es wenig würdig, zumal es sich um eine so ernste Sache wie das Sterben handelt. Zugleich aber auch, welche unbedachte Ironie! [2] Derselbe, der die Heilsgewißheit erfunden hat, vernichtet und zerstört sie mit seinen Worten, mit seinem eigenen Geständnis, bis auf ihr letztes Tüpfelchen.

Luther hat alle anderen der Mühe überhoben, sich je noch mit ihr zu beschäftigen oder an sie als etwas von ihm Erlebtes zu glauben.

---

[1] Erl. 32, 261. Luther schreibt obiges in seinem Buche „Von den Juden und ihren Lügen“. Schon 20 Jahre vorher hatte er eine Metamorphose in die Sau gewünscht, nämlich in seiner Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“. Er schrieb damals: „Wenn ich ein Jude gewesen wäre, und hätte solche Tölpel und Knebel (Papst, Bischöfe, Sophisten, Mönche) gesehen den Christenglauben regieren und lehren, so wäre ich eher eine Sau worden, als ein Christ.“ Weim. XI, 314. Später nahm er die Sache ernster; er klagte, daß die Seinigen zu Säuen geworden seien, und sagt von vielen derselben: „sie sind und bleiben Säu, glauben wie Säu und sterben wie Säu“. Er ersteigt sich sogar zur Erklärung des Unterschiedes „zwischen einem Christen und solchen Säuen, die nichts glauben“ — „Säuköpf“, wie er auch sagt, die die „Säukunst“ verstehen. (Erl. 51, 188. 190). „Sau“ ist überhaupt bei ihm ein beliebtes Schimpfwort. S. I^1 313 ff.; I^2 301. Und zuletzt will Luther lieber selbst eine Sau werden, als die Todesschrecken immer ertragen!

[2] Die hier angebrachte Änderung dürfte wohl der tatsächlichen Sachlage wie auch der späteren Auffassung von P. Denifle entsprechen. Vgl. dessen Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, 70 f. D. H.

Gerade als sie ihren Zweck erfüllen sollte, hat sie ihn im Stich gelassen, und er hat etwas ganz anderes erlebt, nämlich die Todesschrecken, und zwar in dem Maße, daß er — wahrhaftig ein trauriger Scherz! — lieber eine Sau sein wollte, als sie fortwährend ertragen.

Er wünschte den Papisten, daß sie eine Weile von Verzweiflung und Todesschrecken versucht würden, damit sie wenigstens so erkännten, welche Kraft in den Worten liege: Jesus Christus ist für uns gestorben.[1] Das wußten die Papisten recht gut. Aber bei Luther halfen diese Worte nichts. Und warum nicht? Lassen wir es ihn selbst sagen: Trotzdem, daß wir so viel vom ewigen Leben wissen, „fürchten wir uns und erschrecken, wenn man uns vom Tode sagt. Wohlan, es sind unsere Sünden, und wir müssen bekennen, daß wir ärger als die Heiden leben; darum geschieht uns nicht Unrecht daran. Denn je größer die Sünde, desto grausamer der Tod".[2]

Hätte Luther ein wirklich christliches Leben geführt, hätte er nicht einen toten, sondern den mit der Liebe gepaarten Glauben besessen, dann würde er eingesehen haben, daß der Glaube an den für uns gestorbenen Christus auch die Kraft gibt, jedes Leiden, selbst die Todesschrecken, so lange zu ertragen, als es Gott gefällig ist.

Die katholische Lehre darüber kleidet Tauler in die Worte: „Die Peinlichkeit, die in dem Widerstehen und in dem Überwinden ist, die soll der Mensch erwählen, und sich aus Minne legen unter die Schwere der Bürde; und ob Gott das wollte gelitten haben von ihm bis zum jüngsten Tag, daß er das gerne von Minnen leiden wollte, Gott zu lieb und ihm zu Ehren."[3] Um dieses Gefühl in den Todesschrecken haben zu können, hätte Luther katholisch denken und leben und die Liebe Gottes besitzen müssen, welche die Erfüllung des Gesetzes ist und mit der Reue die Menge der Sünden bedeckt.[4]

Allein, die Todesschrecken, von denen Luther spricht, sind die Folgen des Schuldgefühles und des Gedankens, daß man hintreten müsse zum ewigen Richter, der Rechenschaft fordert über die Haushaltung. „Das sieht man an den Leuten, die wider Gottes Gebote gehandelt haben und sterben sollen, oder wenn man ihnen vom jüngsten Tag spricht, wie sie zagen und toben, wenn sie gleich frisch und ge-

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 145.

[2] Bei Löfche Analecta Luther. et Melanth., S. 277, n. 440.

[3] Predigt auf den 22. Sonntag nach Pfingsten. Nach der Straßburger Hs. Vgl. Frankf. Ausg., II, 295.

[4] S. I[1] 637 f. 679; I[2] 668 f. 713.

ſund ſind. *Solche Kräutlein ſind wir!*“[1] Wohl nur auf dieſe Angſt vor den Todesſchrecken iſt es zurückzuführen, daß Luther wiederholt wünſchte, eines plötzlichen Todes zu ſterben.[2] Er wußte zu gut, daß das Zagen und Toben in der Todesſtunde daher komme, daß man *wider Gottes Gebot, wider das Geſetz* gehandelt hat und es nichts helfe, die Sünden von ſich weg auf Chriſtus hin zu eskamotieren. Er hat es in Erfahrung gebracht, daß ſeine Lehre, Chriſtus habe das Geſetz ſtatt unſer erfüllt, oder Chriſtus und ſein Evangelium verlangten von uns nichts, was wir tun ſollten, ſich in den finſteren Stunden als fürchterlicher Wahn erweiſe.

Während des Lebens iſt es leicht, den Mund vollzunehmen und zu ſprechen: „Welt, Teufel, Tod ſind ſchon geſchlagen. Der Siegmann Chriſtus hat es alles ausgerichtet, ſo daß *wir nichts* dazu (tun) dürfen, weder Sünde tilgen, den Teufel ſchlagen, noch den Tod überwinden. *Es liegt ſchon alles darnieder;*“[3] „unſere (Luther'ſche) Lehre bringt einen ſicheren Troſt in den letzten Lebensgefahren;“[4] „wir wiſſen, daß wir einen gnädigen Gott haben, der mit uns nicht zürnet, ob er uns ſchon ein wenig leiden läßt; unſer Gewiſſen iſt rein, wir haben die ſelige Hoffnung, daß wir Gottes Kinder ſind.“[5]

Wenn aber die letzte Stunde ſchlägt, dann verfehlt das ſeine Wirkung; der Sterbende empfindet, daß nicht ein *angedichtetes* reines Gewiſſen, d. i. der bloße Glaube an die Sündenvergebung,[6] ſondern nur ein in *Wirklichkeit* exiſtierendes *reines, gutes Gewiſſen* Troſt und Vertrauen zu Gott gibt.[7] Nur zwei Dinge, ſagt der hl. Bernhard, be-

---

[1] Ebdſ.

[2] Dies berichtet ſein Freund H. Weller. S. Libellus Welleri, collectus a. M. Hempelo (Lipsiae 1581), p. 60.

[3] Erl. 50, 153. 154. S. I[1] 18; I[2] 17 f.

[4] Weim. XX, 672. — [5] Erl. 45, 400.

[6] S. I[1] 662. 715, 1; I[2] 697, 749, 1.

[7] Sagt doch ſchon der hl. Johannes: „Si cor nostrum *non reprehenderit nos*, fiduciam habemus ad Deum; et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam *mandata eius custodimus, et ea, quae sunt placita coram eo, facimus*“. (1. Joh. 3, 21). Wir haben im vorigen Paragraphen I[1] 707 f. 715; I[2] 741 f. 749 geſehen, daß gerade das Bewußtſein der Gewiſſensreinheit ein Zeichen der gegenwärtigen Gnade iſt. In der katholiſchen Lehre geht alles Hand in Hand. Darum ſagt ein mönchiſcher Zeitgenoſſe des hl. Bernhard: „Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia. Premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus, et *illa erit secura*. Bona conscientia *secura erit, cum corpus morietur*, secura, cum *anima* coram Deo praesentabitur, secura, cum utrumque in die judicii ante tribunal terrificum justi judicis statuetur. *Futurae beatitudinis* non est

wirken in uns ein gutes Gewissen: „Daß wir nämlich einesteils die begangenen Sünden durch die Buße strafen, und andernteils durch die Enthaltsamkeit die begangenen nicht mehr begehen“[1] Beides hat Luther verworfen, ja infolge seines Ausgangspunktes und seiner Entwickelung verwerfen müssen.

Harnack scheut sich allerdings nicht, allen Tatsachen zum Trotz, niederzuschreiben, daß die von Luther gepredigte freie Gnade Gottes in Christus, „den schuldigen und verzweifelnden Menschen fröhlich und selig macht“, und daß Luthers „Erlebnis eben die Gewißheit dieser Gnade war.“ Er äußert sich weiter: „Im Sinne Luthers faßt sich Beides in einem Satz zusammen: Der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben. Damit — so hat er es erfahren und so hat er es gepredigt — ist der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen.“[2]

Trotzdem muß jedermann einsehen, mag er wollen oder nicht, daß die von Luther gepredigte Gnade Gottes, sein zuversichtlicher Glaube, einen gnädigen Gott zu haben, ihre Kraft an Luther selber gerade dann, wann es hätte sein sollen, nicht erprobt haben. Weit entfernt, daß ihn dieser Glaube im kritischen Moment fröhlich und selig machte, beneidete er (ob nun im Ernst, ob im ungeziemenden Scherz) selbst die Sau um ihre Seligkeit, ihr fröhliches, seliges Leben. Die Sau schien ihm in den Todesschrecken der Typus, das Ideal des seligen Lebens; denn sie fühlt keinen inneren Zwiespalt, noch den Tod, sondern eitel ewiges Leben. Ja, gerade dasjenige, was Luther die Todesschrecken verursachte, nämlich das trotz seiner Lehre vom gnädigen Gott nicht ausgetilgte Schuldgefühl, kennt die Sau nicht. Eben deshalb fürchtet sie auch nicht Tod und Hölle oder Gottes Zorn.

Luther hatte so wenig Vertrauen in seine „tröstliche Lehre“, daß er vielmehr Angst hatte, er selbst könnte seinem Glauben in Todes-

---

utilius remedium nec certius testimonium bonâ conscientiâ.“ Migne, Patr. l. t. 184, p. 517, n. 18.

[1] „Conscientiam bonam faciunt in nobis duo: poenitentia et continentia, quando scil. per poenitentiam peccata commissa punimus, et per continentiam deinceps punienda non committimus.“ Migne, Patr. l. t. 183, p. 668, n. 5.

[2] Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 169. Teilweise von mir unterstrichen. Was Harnack darauf weiter sagt, sind nur Worte.

schrecken und Versuchungen absagen; würde dies je geschehen, so solle es nichts gelten.[1]

„Die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein," oder, wie O. Kirn sich ausdrückt, „die zuversichtliche Gewißheit des eigenen Heils", „das Zeugnis des Geistes, d. i. die innerlich erlebte Verbindung mit Christus und Gott",[2] erwies sich eben bei Luther nicht bloß in Todesschrecken, sondern überhaupt in den Versuchungen, besonders in jenen zur Traurigkeit, als Phantom. Wir brauchen nur zu sehen, wie er den Teufel, welchem er alles zuschrieb, bekämpft. Er predigt einmal: „Der Teufel ist allenthalben um uns und zieht bisweilen eine Larve an, wie ich selbst gesehen habe, daß er sich sehen läßt, als wäre er eine Sau, ein brennender Strohwisch, und dergleichen."[3] Hier weist Luther sowohl der Sau als dem Teufel den ihnen gebührenden Platz an; Luther hat Matth. 8, 31, 32 im Auge, wonach die Teufel auf ihren Wunsch hin von Christus in eine Schweineherde getrieben wurden. Aber wie verscheucht Luther diesen Geist der Unreinigkeit, den in die Sau verwandelten Teufel? Hören wir!

„Wenn der Teufel des Nachts an mich kommt zu plagen," erzählte er Mai 1532, „so gebe ich ihm diese Antwort: ‚Teufel, ich muß jetzt schlafen, denn das ist Gottes Befehl: des Tages arbeiten, des Nachts schlafen'. Hernach, wenn er nicht abläßt, mich zu vexieren, indem er mir meine Sünden vorhält, so antworte ich: ‚Lieber Teufel, ich habs Register (der Sünden) gehört; aber ich habe noch mehr Sünden getan, diese stehen nicht in deinem Register, schreibs auch daran: ich habe in die Hosen und Brüche gesch...en, hängs an den Hals und wischs Maul daran'. Läßt er noch nicht ab, indem er mich als Sünder beschuldigt, dann sage ich ihm aus Verachtung: ‚Heiliger Satan, bitt' für mich; denn du hast nie übel gehandelt, du bist allein heilig, gehe hin zu Gott, erwirb dir selber Gnade. Und wenn du mich willst fromm machen, so sage ich dir: Arzt, heile dich selbst'."[4]

Natürlich hatten Luthers Gesinnungsgenossen diese Art von Teufelsbeschwörung bald los, und Bugenhagen, der größte und zugleich ausgelassenste Mitarbeiter Luthers, sekundierte ihm in derselben „züchtigen" Unterredung, indem er sich äußerte: „Auch ich würde dem Teufel sagen:

---

[1] S. den grauenhaften Ausspruch unten am Schluß von Paragraph 7.

[2] Real-Encyclop. f. protest. Theologie und Kirche, 3. Aufl., VI, 682.

[3] Erl. 2, 190.

[4] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 u. 1532 nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen, herausg. von W. Preger (1888), S. 83 f.

„Lieber Teufel, ich habe eine große Sünde getan; denn Papst und Bischöfe haben mir die Hände gesalbt, und ich hab's besch... en mit Dr.., da ich den A.. wischte — das ist auch eine große Sünde'."[1]

Wie man sieht, haben das „auserwählte Rüstzeug Gottes" und der „um die Kirchenordnungen der luther'schen Kirche" besonders verdiente Bugenhagen sich in Schweinereien überbieten wollen, um den in ihnen herrschenden Geist Gottes zu erweisen!

Hätte es doch nur dabei seine Bewandtnis gehabt! Luther erwiderte: „Der Teufel hatte mir nicht die Argumente gelöst, noch hatte er es können." Also hat es doch was genützt? Keine Rede; denn Luther schließt: „Öfters rief ich meine Frau usw., damit ich die Versuchung verhinderte und mich von jenen eitlen Gedanken abbrächte."[2] Ein neues Mittel, um den Satan zu bannen — vielleicht doch nur Luther geläufig! Und davon öffentlich reden!

Wir haben bereits früher in Erfahrung gebracht, wie Luther den Geist der Angst und Traurigkeit, eine der größten Versuchungen, zu vertreiben suchte. Nach Bezeichnung „der ängstigenden Gedanken und der damit verbundenen Traurigkeiten, welche ihn mehr als all seine Feinde und Arbeiten beläftigt haben," als certissima arma mortis (die sichersten Waffen des Todes), fährt er fort: „Diese Versuchungen zu vertreiben, vermochte ich nichts, auch nicht in Umarmung meines Weibes, auf daß das hierdurch erregte Gefühl der Lust jene Gedanken Satans wegnähme."[3]

Wohl glaublich, daß dieses Mittel hiezu nicht eben viel nützte. Damit stimmen auch spätere Aufzeichnungen oder Versionen überein.[4] Dennoch hatte Luther auch für seinen großen Freund Hieronymus Weller, welcher seit 1530 an großer Schwermut litt, kein anderes Mittel, als Steigerung der Gemütsbewegungen, Scherze, Tändeleien selbst mit fremder Frau, Sündigen aus Haß und Verachtung des Teufels, usw.[5] Aber das half nichts, demselben das Schuldbewußtsein wegzunehmen; Wellers Melancholie

---

[1] Ebds.

[2] Ebds.: „Saepius vocavi uxorem etc., ut tentationem prohiberem et avocarem me ab illis vanis cogitationibus."

[3] Tagebuch über Martin Luther, geführt von C. Cordatus, ed. Wrampelmeyer. S. 450. S. oben I[1] 297; I[2] 287 f.

[4] So heißt es z. B. in Martini Lutheri Colloquia, ed. Bindseil, II, 299: „Hae pessimae cogitationes me plus vexaverunt, quam omnes mei infiniti labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum sathanae cogitationes illo pruritu pellerem! Es will aber nichts daraus werden, nolebat cedere."

[5] Enders, VIII, 159 f. Oben I[1] 298; I[2] 288.

wurde mit zunehmendem Alter nur finsterer und qualvoller; „ein Heide", meinte er, „würde in so verzweifelter Lage zum Selbstmord gegriffen haben." [1]

Aber was ist es denn um die von Luther so hoch gepriesene Heilsgewißheit, um die im Glauben ergriffene Sicherheit, daß meine Sünden auf Christus hinüberspringen und seine Gerechtigkeit auf mich herüber? Was ist es um den tröstenden, beseligenden Gedanken, daß Christus statt meiner fromm ist? Ach Gott, in der Versuchung zeigt sich all das als dasjenige, was es ist, als nichts. „Ich zürne mir oft," bekennt er selber, „daß ich so viel vorgelesen, gepredigt, geschrieben habe, wie diese Versuchung der Traurigkeit zu überwinden ist; bin ich aber selbst versucht, so kann ich die Traurigkeiten nicht verscheuchen." [2] Die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben ging ihm leicht ein, wenn er sie nicht brauchte, d. i. „zur Zeit des Friedens"; war aber diese zu Ende, begann die Versuchung, dann besaß er nicht das „Erlebnis des Glaubens", sondern er brachte in Erfahrung, wie schwer es ist, fest zu glauben. [3] Dann machte er im Kampfe gegen die Traurigkeit und Verzweiflung dieselbe Erfahrung, die er 1514 und 1515, als er in der Selbstgerechtigkeit steckte, im Kampfe gegen seine Hauptleidenschaften, kurz, gegen seine Begierlichkeit, gemacht hat: Im Frieden schien ihm dieselbe leicht überwindbar, machte sie sich aber geltend, lag er im Kampfe gegen sie, dann preßte sie ihm das traurige Geständnis ab: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich. [4] Wie ihn hier seine Selbstgerechtigkeit nichts nützte, so ließ ihn dort sein Glaube (das Surrogat, der Ersatz für seine Selbstgerechtigkeit) im Stich. Dies zeigte sich bei ihm vor allem, wenn er allein war, „da gehe ich eher zu meinem Sauhirten Johannes, auch zu den Schweinen". [5] Dann erwies sich die im vorigen Paragraphen erörterte Kunstfertigkeit als Fiktion. Wie Luther nach seinen ersten mißlungenen Kämpfen gegen seine Leidenschaften seine Selbstgerechtigkeit, ja überhaupt den Kampf aufgab, so griff er jetzt lieber als zum Glauben zu anderen, ob auch höchst fragwürdigen Mitteln, von denen er mit unglaublichem Cynismus sprach. [6]

[1] Bei Döllinger, Reformation, II, 193.

[2] Tagebuch über Luther, von Cordatus, S. 452, n. 1652.

[3] „Difficulter haec doctrina retinetur. Dum extra tentationem sumus, videtur esse facilis; sed cum tempus pacis abiit, et sumus positi in cogitationibus irae Dei, tum experimur, quanti negotii sit hoc firmiter credere." Opp. exeg. lat. XIX, 93.

[4] S. I[1] 406, 3; I[2] 440, 3, und die Darstellung an jenem Orte.

[5] Lauterbachs Tagebuch vom J. 1538, S. 50.

[6] Es gehört zu den gewöhnlichen Unrichtigkeiten Koldes, wenn er, Martin

Luthers Schülern und Anhängern erging es wie ihm selbst. Was ergibt sich auch seit 1530, d. i. seit der Zeit, da seine Lehre völlig in die Praxis umgesetzt war? Überhandnahme von Melancholie und Schwermut, von verzagender Gewissensangst, Verzweiflung an der Gnade Gottes, Häufung der Selbstmorde. Von der ausposaunten tröstenden Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, entdeckt man bei ihnen in den kritischen Momenten, in denen gerade Luthers „Evangelium" eine magische Wirkung ausüben soll, keine Spur, wohl aber das Gegenteil. Anstatt daß wir nämlich einem Geschlechte begegnen, das nach mehr als tausendjährigem Drucke, Zweifeln, angstvollem Leben und Sterben, wie es unter dem Papsttum gewesen sein soll, infolge der frohen Botschaft Luthers an die Christenheit[1] endlich des Zagens, der Furcht, des Zweifels ledig geworden wäre und voll des zuversichtlichen Vertrauens auf Christus lebte, der zur zagenden Seele spräche: „Ich bin dein Heil": finden wir ein armes Geschlecht, für das seit 1530 nicht genug Trostbüchlein ob der es beherrschenden Angst vor dem Tode und dem Zorn Gottes, gegen Trübsinn und Melancholie, Verzweiflung an Gottes Gnade und an der Seelen Seligkeit geschrieben werden konnten.[2] Das war bisher noch nicht dagewesen.

Es liegt eine schreckliche Ironie darin, wenn wir die protestantischen Prediger, die in Nachahmung Luthers den Mund nicht genug voll nehmen konnten, um die Tröstlichkeit des neuen „Evangeliums" gegenüber der Beängstigung der Gewissen durch die katholische Lehre zu preisen, gezwungen sehen, öffentlich auf die Zunahme der Melancholie und der Selbstmorde hinzuweisen. Mußte doch Luther selbst bereits im Jahre 1532,

---

Luther II, 524, schreibt, daß die „Derbheit" von Luthers Sprache, „die in den Streitschriften der letzten Jahre zum teil ans Cynische streift", die der Gegner nicht erreiche. S. darüber weiter unten.

[1] Von welcher Harnack spricht; s. I[1] 391; I[2] 425.

[2] So erschien bereits 1532 zu Wittenberg von Urbanus Regius: „Gewisse lere, bewerter und unüberwindlicher trost wider verzweifflung der Sünden halben." Die Schrift wurde dann später öfters, deutsch und lateinisch, aufgelegt oder bearbeitet. Seit Urbanus Regius, besonders seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, mehrten sich derartige Schriften protestantischer Theologen. N. Paulus hat in „Wissenschaftliche Beilage zur Germania", 1897, Nummer 18, eine ansehnliche, obwohl beschränkte Anzahl solcher protestantischer Trostschriften gegen die Melancholie aus dem 16. Jahrhundert zusammengestellt. Viele dieser Schriften und noch weitere andere bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts sind verzeichnet bei G. Draudius, Bibliotheca librorum germanicorum classica. Frankfurt a. M., 1611, S. 13 f., 55 f., 89 f., 113 f., 120 f., 131 f., 182 f., 195—200, 222 f., unter den Titeln: Anfechtung, Creutzbüchlein, Gewissen, jüngster Tag, Krankentrost, Melancholia, Sterbgedanken, Todesgedanken, Trostbücher, Trostpredigten (zwei reiche

d. i. im Jahre, in dem meines Wissens das erste Trostbüchlein für die Protestanten erschienen ist, gestehen, der Satan versuche das Gewissen mit der Lüge, indem er es der Sünden anklage (und dadurch zur Traurigkeit führe); den Körper aber versuche der Satan mit Selbstmord.[1] Das Gewissen ist eben, wie sich Luther bald darauf ausdrückt, die mächtigste Herrscherin, welche wegen des Sündenbewußtseins die Menschen oft zur Verzweiflung, zum Schwerte, zum Stricke treibt. Das Gewissen müsse deshalb überwunden werden.[2]

Die Überwindung sollte eben durch die Heilsgewißheit, durch den Gedanken geschehen, daß unsere Sünden an Christus hängen; aber gerade das half nichts. Im Gegenteil, sowohl er selbst, als sein Lobredner Matheſius, sowie Luthers ehemaliger Ordensgenosse, der nunmehrige Gubener Pfarrer Leonhard Beyer, und so auch andere, entgingen der Versuchung nicht, an sich selbst Hand zu legen, so daß sie in jenem Zustande kein Messer ansehen durften.[3]

Welch schreckliche Ironie, daß die Lobredner der Lutherschen Imputationslehre, die protestantischen Pastoren, gezwungen waren, den seelischen Zustand ihrer Gläubigen zu verlegen in die „innerliche Traurigkeit und Schwermut des Herzens, schwere Gedanken, Schrecken, Zittern, Zagen, und sonderlich da der Mensch in die Anfechtungen kommt seiner Seligkeit halber, seine Sünde und den brennenden Zorn Gottes fühlt, zweifelt, ja verzweifelt an der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, und also Gott

---

Artikel). Ich bemerke noch, daß in der Vatikanischen Bibliothek, unter den Drucken der Palatina, eine erkleckliche Anzahl genannter und anderer Trostschriften sich findet.

[1] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 u. 1532, S. 39, n. 115: „Conscientiam vexat Sathan mendacio, scil. accusans nos de peccatis; corpus autem homicidio tentat.“ Bei Cordatus, S. 128, n. 563, heißt es erklärend: „Satan primo vexat nos mendacio, quando nos iustificatos fide accusat peccati“; das Folgende ist übereinstimmend. Die späteren Tischreden, ed. Förstemann, III, 105, schwächen den zweiten Teil ab: „Den Leib plagt er auf andere Weise.“

[2] S. die Stelle I[1] 664, 2; I[2] 699, 1.

[3] Wegen Luther und Beyer s. Löſche, Analecta Lutherana, etc. S. 213 n. 334; über beide und Matheſius, s. Löſche, Joh. Matheſius, I (1895), S. 223. Dazu vgl. I[1] 446, 1; I[2] 469, 1, und Paulus in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1897, Nummer 1. Der letzte Propst bei St. Sebald in Nürnberg und einer der ersten Verkünder der Luther'schen Lehre daselbst, Georg Besler, verfiel in solche Melancholie („als ob es in der [Luther'schen] Kirche nicht recht zuginge“), daß er (1536) von seinem Weib bei Nacht aufstund und sich selbst einen Schweinespieß unter die Brust einstieß. Döllinger, Die Reformation, II, 91, zitiert hiefür Siebenkees, Materialien zur Nürnbergischen Geschichte, II, 434. 754.

und Christum aus den Augen verliert".[1] Welch schreckliche Ironie, wenn wir um die Mitte des 16. Jahrhunderts, da Luthers „tröstliche" Lehre bereits überall bekannt und begierig aufgenommen worden war, aus protestantischem Munde das Geständnis vernehmen: „Trösten ist nie höher vonnöten gewesen, als zu jetziger Zeit";[2] denn „man erfährt leider täglich, daß dieser Zeit mehr, denn hievor je erhört worden, die Leute bei gesundem Leibe und in Todesnöten in Verzweiflung fallen, von den Sinnen kommen, und etliche ihnen selbst den Tod antun".[3] Wie wurde Luthers Ausspruch: „Verzweiflung und Traurigkeit entstehe nicht aus der Menge der Sünden, sondern aus der Menge der guten Werke" usw.,[4] so gründlich zu Schanden!

Allerdings nimmt Luther Zuflucht zu der wohlfeilen Behauptung, „der Glaube an den tröstenden Christus wolle nicht eingehen; daher so viele Fälle von Traurigkeit".[5] Eitle Ausrede! Mußte der gewisse, von ihm gepredigte Glaube nicht zuerst bei ihm sich offenbaren? Man sollte es meinen. Dagegen haben wir gesehen, daß ihm das Glaubenserlebnis gerade in Todesschrecken und in Versuchungen völlig abging. Nicht anders erging es seinen Getreuen, seinen „Frommen", so z. B., wie wir bereits wissen, seinem Freunde Hieronymus Weller, so seinen Freunden G. Spalatin, Justus Jonas, Mathesius, Nikolaus Hausmann, Georg Korarius, sowie anderen Koryphäen der Reformation: Flacius Illyricus, Wilhelm und Balthasar Bidembach, Joachim Mörlin, Chemnitz, Isidor zu Königsberg, Andreas Gundelwein und so vielen anderen, welche alle mehr oder weniger, besonders in späteren Jahren, in den Zustand verzagender Gewissensangst und heilloser Schwermut versanken, ja dem Wahnsinn verfielen, ohne daß ihnen Luthers und anderer Tröstungen geholfen hätten.[6]

Wann jemals Luthers „Evangelium" in Todesnöten und in Versuchungen geholfen habe, darüber schweigt die Geschichte. Spätere protestantische Theologen, z. B. Andreas Celichius, die um sich herum in

---

[1] Trostbüchlein in hohen geistlichen Anfechtungen und schwermütiger Trawrigkeit (Jhena 1572), von Meliſſander, Bl. A 3.

[2] J. Magdeburgius, Eyne schöne Artzney, dadurch der leidenden Christen Sorge und Trübnus gelindert werden. Lübeck 1555, Bl. 145.

[3] So Baumgärtner, bei Döllinger, II, 692 f. S. dazu I¹ 446, 4; I² 469, 4.

[4] S. I¹ 666; I² 701.

[5] Bei Cordatus, a. a. O.

[6] S. dazu Döllinger, Reformation, II, 688 ff., wo sich eine Liste solcher Schwermütiger findet; die Nachweise dazu sind daselbst in den früheren Partien des Bandes bei Erörterung über die einzelnen Persönlichkeiten, z. B. 113, 117, 129 f., 254, 370 f., 457 f., 687 f., 692.

Erfahrung brachten, daß dasſelbe nicht zu tröſten vermöge, und die Gläubigen „wie andere gottvergeſſene Heiden eitel melancholiſche Desperaten werden und mit großem Zittern, Zagen und Schrecken ihr Leben beſchließen", redeten ſich und anderen ein, das „Evangelium" habe in den erſten Zeiten des Luthertums allgemein und kräftig gewirkt, und es erprobe nur jetzt bei vielen Menſchen nicht mehr die alte Kraft.[1] Studiert man jedoch die erſten Zeiten des Luthertums, ſo ſucht man umſonſt nach einem Fall, in dem ſich die vielgeprieſene Kraft des „Evangeliums" in Todesſchrecken und Verſuchungen bewährt hätte.

Luther hatte als Mönch jeden Morgen die Worte des 115. Pſalms gebetet: „Koſtbar iſt in den Augen Gottes der Tod ſeiner Heiligen."[2] Er folgerte zur Zeit, als er noch chriſtlicher dachte, daraus: „Alſo iſt auch jede für Chriſtus übernommene Buße und Pein koſtbar: das haben wir durch den Segen Chriſti."[3] Wenn Luther ſpäter ehrlich ſprach, dann vermochte er den fröhlichen Tod der katholiſchen Heiligen nicht zu beſtreiten, wie wir weiter unten ſehen werden. Haben wir doch Luther Zeugnis dafür ablegen hören, daß man überhaupt unter dem Papſttum den Tod weniger gefürchtet habe, ja man habe den Tod für das Leben gehalten,[4] obgleich er dies ſchalkhaft auslegt. Er ſah ein, daß, wenn er den ruhigen Tod der Katholiken zugebe, während er die Seinen in Angſt oder Verzweiflung leben oder ſterben ſah, ſeine Hauptlehre falle und der von derſelben gewährte Troſt als Nichts erſcheine. Daraus ergäbe ſich der Schluß: Alſo haben die Katholiken, nicht aber Luther und die Seinen, eine tröſtliche Lehre für die Angſtvollen und Verzweifelten.

Es lag Luther daran, dieſem Schluſſe durch die Lüge vorzubeugen, daß die Katholiken und zuvörderſt der Papſt an kein ewiges Leben, noch an eine Hölle glaubten, und ſie deshalb wohl ruhig ſterben könnten. „Papſt und Kardinäle ſind des Glaubens, daß kein Gott, keine Hölle, kein Leben nach dieſem Leben ſei, ſondern ſie leben und ſterben wie eine Kuh, Sau und ander Vieh."[5] „Die zu Rom ſagen von uns (proteſtantiſchen) Deutſchen, daß wir uns fürchten vor Tod und Teufel, welches denn doch eine lautere Fabel ſei; ſondern man müſſe einen guten Mut haben, der jüngſte Tag komme nimmermehr."[6] Schalkhaft kämpft

[1] Döllinger, a. a. O. S. 534, aus Celichius, Bericht von den Leuten, ſo ſich ſelbſt aus angſt, verzweiffelung oder anderen urſachen entleiben. Magdeburg 1578.

[2] Brevier, fol. 73.

[3] Weim. IV, 271.

[4] S. I[1] 710 f.; I[2] 744.

[5] Wider das Papſttum, uſw. (1545), Erl. 26, 126 f.

[6] Erl. 45, 6 (1538).

Luther gegen dieſen von ihm ſelbſt gemachten Popanz, indem er ſchreibt: „Wir predigen vom Sohne Gottes, der zum Gerichte kommen und die Gottloſen den ewigen Flammen überantworten wird. Wenn jedoch der Papſt mit ſeinen Kardinälen dies lieſt oder hört, ſo lachen ſie, wie über eine unmögliche Sache", uſw.[1]

Luthers Genoſſen ſorgten für die Weiterverbreitung ſolcher Lügen unter das Volk. So erſchien z. B. im Jahr 1546 als Pamphlet ein Geſpräch zwiſchen Teufel und Papſt, in welchem der Teufel zu letzterem ſagt, der „evangeliſche Bund" werde im Kriege ſiegen, weil er den beſten Hauptmann habe. „Papſt: wer iſt der?" „Teuffel: er iſt der Herr, Herr, vor welchem ich ſampt allen Creaturen erzitter." „Papſt: Wie heyſt er denn?" „Teuffel: er heyſt Chriſtus, der die gantzen Welt erlöſt ſoll haben von mir, der Sünd und ewigen Tod." „Papſt: ja der!" „Teuffel: Du redtſt ſo gar ſchläfferig, als ob Du ihn nit kennteſt." „Papſt: was hat er denn getan?" „Teuffel: die Schrifft ſagt, er hab durch ſeinen Tod das ewig Leben erworben allen denen, die es glauben . . ." „Papſt: Hie geredet, ich glaub nach dieſem Leben kein Leben. Soll aber je ein Leben ſein, ſo will ich mich, wie ein Thumherr zu Würtzburgk ſagt, ditz Lebens wol gebeſſern. Wer weißt, wie jenes gereth?" „Teuffel: wie Du glaubſt, alſo widerferet Dir." „Papſt: ich beſorg wol etwas, aber ich glaub es nit," uſw.[2]

Dieſer Glaube ſoll aber nach Luther nicht bloß in Rom, ſondern überhaupt unter den Katholiken geherrſcht haben. Im J. 1531 ſchreibt er: „Da das letzte Lateranenſiſche Konzil unter Papſt Leo ſollte beſchloſſen werden, war unter anderen Artikeln geſetzt, daß man glauben ſollte, die Seele ſei unſterblich. Daraus muß man greifen, daß ſie aus dem ewigen Leben ein lauter Gehei und Geſpötte haben. Sie bekennen damit, daß bei ihnen gantz ein öffentlicher Glaube ſei, es ſei kein ewiges Leben, wollens aber nu mit einer Bulle lehren."[3] Schon ſeit 1519 legt Luther den Konzilsbeſchluß mehr und mehr ſchalkhaft aus.[4]

---

[1] Opp. exeg. lat., IV, 281. Ebdſ., p. 313: „papa et cardinales non credunt, Deum esse." Vgl. dazu Calvin, Institutio christ. relig., l. 4, c. 7. n. 27.

[2] Pasquillus. New Zeyttung vom Teuffel. Später erſchienen noch mehrere Nachdrucke. S. Gödeke, Grundriß zur Geſch. der deutſchen Dichtung II² 274, 76. Kuczinski, Thesaurus Nr. 2122. 2123. (Bei Schade nicht nachgedruckt).

[3] Warnung D. Martini Luther an ſeine lieben Deutſchen. Erl. 25, 33. Eine Neuausgabe der Schrift mit allen Lügen wurde 1546 von Melanchthon beſorgt.

[4] Weim. II, 226; 541; VI, 338; 432 f.; VII, 541; In Gal. II, 326, uſw. Kolde entblödet ſich nicht, Martin Luther, 1, 115, Luthers ſchalkhafte Auslegung zu

Allerdings, wenn es ihm beliebte und sein Zweck es erheischte, dann glaubten die Katholiken an Gott, Christus, Gericht, Hölle und ewiges Leben, sie glaubten dann an Gott oder vielmehr Christus als den strengen Richter „auf dem Regenbogen", der zur ewigen Hölle verdammt, und sie faßten die Gottesgerechtigkeit in Röm. 1, 17 als die strafende Gerechtigkeit auf.[1] Dieser, der eben erörterten entgegengesetzten Lüge, bediente er sich, handelte es sich darum, die Tröstlichkeit seiner Lehre gegenüber der der Katholiken hervorzuheben. Er tat dies seinem in der Praxis ausgeführten Grundsatz gemäß: der Zweck rechtfertigt die Mittel. Und nur in der Praxis? Nein, auch in der Theorie: „Was wäre es", hörten wir ihn sich äußern, „ob einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute, starke Lüge täte?" „Notlügen, Nutzlügen, Hilfslügen zu tun, sei nicht wider Gott".[2] Um seiner Lehre und „Kirche" willen ließ er seine Gegner, ob nun Katholiken oder andere, eines schrecklichen Todes oder wie unvernünftige Säue sterben, und Luthers Genossen ahmten die Redeweise ihres Meisters nach.[3] Luther gab seine Feinde öffentlich sogar als verdammt aus, weil der Zweck es erheische, seine Anhänger und überhaupt die Leute, sei es die noch lebenden, sei es die zukünftigen, auf diese Weise abzuschrecken von einer Doktrin, die der seinigen entgegen ist.[4]

Von diesem unsittlichen Standpunkt aus behauptete er also die Verzweiflung der Katholiken, besonders der Mönche, während ihres Lebens

---

unterschreiben und auszurufen: „Diese Erkenntnis war also das Schlußresultat der kirchlichen Entwickelung von 1500 Jahren!" Wie Luther wollte auch er nicht zugeben, das Konzil verdamme „perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos", zu denen es in erster Linie den Satz, daß die Seele sterblich sei, rechnet, wie es in der Bulle heißt (Mansi Coll. Concil. t. 32, p. 842). Die Sache ist so einfach, daß auch Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, I, 110, gegen Luthers und Koldes Auffassung sich wendet.

[1] S. über letztere Lüge I[1] 387 f.; I[2] 423.

[2] S. I[1] 133 f. 726.; I[2] 122 f. 760.

[3] S. die zahlreichen Belege bei N. Paulus, Luthers Lebensende, 1898, S. 1—30. Dazu vgl. desselben: Luther über das schlimme Ende seiner Gegner, im „Katholik", 1899, II, S. 490 ff., wo er die Entgegnungen eines gewissen protestantischen Pfarrers Cohrs widerlegt.

[4] Dies spricht er völlig deutlich betreffs Zwingli und Oecolampad aus, obwohl sie doch keine größeren Häretiker als er selbst waren: „Longe melius est et lucentius, Zwinglium et Oecolampadium damnatos pronunciare quam salvos, ob man ihnen gleich Gewalt thäte. Sic enim prodest servare et absterrere viventes et posteros." Tagebuch über Dr. Martin Luther von Cordatus, S. 279, n. 1077. Vgl. dazu Paulus, Luthers Lebensende, S. 30 ff.

und dann im Tode. Der eine oder andere in der Geſchichte aufgezeichnete Fall wird von ihm zuerſt ſchief dargeſtellt und dann verallgemeinert, gerade wie er es in ſo vielen anderen Punkten zu tun pflegte.[1] Zu welch verwerflichen Mitteln Luther die Zuflucht nahm, um den Mißtroſt, die Unruhe, die Verzweiflung unter dem Papſttum nachzuweiſen, habe ich bereits am Anfange dieſes Bandes und anfangs dieſes Abſatzes angedeutet.[2]

Luthers abſichtlichen Verleumdungen ſetze ich das Zeugnis derjenigen entgegen, die das Leben und den Tod braver Ordensleute wiederholt mit eigenen Augen betrachtet haben. Dasſelbe läßt ſich in die Worte faſſen: „Im Orden ruht man ſicherer, man ſtirbt mit größerer Zuverſicht; das Ordensleben erfreut die Traurigen und verſtärkt das Vertrauen".[3] „Glaube denen, die es empfunden haben: iſt das Paradies in dieſer Welt, ſo iſt es entweder im Kloſter oder im Studieren."[4]

Man wende nicht ein, dies ſeien vereinzelte Zeugniſſe aus früherer Zeit; denn wir beſitzen auch von großen, unbeſcholtenen Zeitgenoſſen Luthers, die das Zeitliche ſegneten, ehe der große Abfall begann, mithin unbeeinflußt waren, Selbſtbekenntniſſe, welche Luthers Ausſagen Lügen ſtrafen. Ich erinnere an Joh. Raulin, welcher als gefeierter Pariſer Theologieprofeſſor in Clugny den Benediktinerhabit annahm. Aus all ſeinen Briefen, die er als Ordensmann ſchrieb, beſonders aber aus einem an einen Abt gerichteten Brief,[5] offenbart ſich die Ruhe, die Zuverſicht, die Seligkeit

[1] Ein Beiſpiel findet ſich Opp. exeg. lat. XI, 123, wo Luther als Beweis für die vis superstitionis in den Klöſtern unter anderem anführt, daß „Etliche" Angſt hatten, ihre Läuſe und Flöhe zu töten. Er kennt jedoch nur einen Fall, von dem er Zeuge geweſen ſein will — wenn es wahr iſt! Sollte ſich aber auch dieſer eine Fall zugetragen haben, wer gibt Luther das Recht, von einem Sonderling auf andere oder gar auf die vis superstitionis in den Klöſtern zu ſchließen? [Ich habe einen Mann gekannt, der ähnliche Skrupel hatte — er war, wenn ich nicht irre, ein Schwabe. Soll ich daraus folgern, daß alle Schwaben ſo rückſichtsvoll und zimperlich ſeien? D. H.].

[2] Oben I[1] 56 ff.; I[2] 40 ff. gelegentlich von Bernhards Wort: Perdite vixi, und dann I[1] 738 f.; I[2] 771 f.

[3] So ſchreibt der hl. Bernhard, oder vielmehr ein Zeitgenoſſe desſelben: „Nonne haec religio sancta, pura et immaculata, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur fiducius, purgatur citius, praemiatur copiosius? . . . Haec religio . . . contritum sanat hominem et tristem exhilarat . . .; fiduciam reformat" etc. Migne, Patr. l. t. 184, p. 1131.

[4] S. den Beleg I[1] 326; I[2] 309. Über den „Frieden in den Klöſtern des Mittelalters", ſ. „Katholiſches Leben im MA." nach H. Digby von A. Kobler, IV, 405 ff.

[5] Rel. viri fr. Joann. Raulin . . . Epp. opus eximium (1521), fol. 62[b]: Ad

im neuen Leben, in der ſtrikten Beobachtung der Ordensregel, im Verkehr mit ſeinen Ordensgenoſſen, die dasſelbe empfanden, was er in ſich erfuhr; nichts von Verzweiflung oder auch nur Unruhe und Angſt. Weit entfernt, ſich in die Welt zurückzuſehnen, fühlte er ſich erſt jetzt im ſicheren Hafen. Nichts ſchien ihm daſelbſt hart, alles, auch das ſchwerſte, war ihm leicht und ſüß; „das Kloſter iſt mir nicht ein Kerker, ſondern ein Paradies“. Ich habe tatſächlich die Wahrheit des Wortes des Herrn erfahren: „Mein Joch iſt ſüß, und meine Bürde iſt leicht“. „Glaube mir, ich habe mich nie in den Freuden und Reichtümern der Welt ſo ergötzt, wie jetzt in der Strenge und Armut des Ordens. Hier iſt meine Ruhe, hier will ich für und für bleiben.“

abbatem sancti Michaelis in Monte Tumba sub nomine cuiusdam Petri Pouchin ... fol. 64: „Quis dabit mihi pennas columbae, et volabo, et requiescam, ut secura mens mea quasi juge convivium in Domino delectetur? Quibus omnibus frequenter et iterum frequenter animo revolutis paravi fugam, et duce domino meo maneo nunc in Cluniaca solitudine .... Inveni probatissimos monachos, probatissimamque regulae observantiam, paululum laboravi longa terrarum spatia praetergrediens, et multam inveni mihi requiem cum viris Deo deditis, quorum mihi vita admirabilis, quorum conversatio velut paradisi speculum, Deo, angelis, et hominibus spectabilis. Ibi certe, pater, in crassitudine devotionis delectatur anima mea. Ibi ex operum sanctorum multitudine, quae coram oculis perpendo, quasi ex adipe et pinguedine incrassatur, impinguatur, dilatatur anima mea, adeo ut consideratis ordinibus tanti monasterii, divinarum laudum pensata iucunda decoraque laudatione, regulari observantia, observataque mirum in modum disciplina in tanta fratrum multitudine, non remansit in me spiritus, nec auditu illud credidissem, nisi experimento illud comprobassem. Nunc enim mihi cella permodica paradisus est, nunc immensa paupertas divitiae, hispida vestis purpureum vestimentum, nunc lectisternia durissima, jejunia assidua et quotidiana, vigiliae grandes, assidui labores pro domino meo Jesu mihi deliciae sunt.“ Und fol. 72 ſchreibt er an den Magiſter Joannes de Furno: „Meipsum considera, qui jam veteranus, annosus, et senectuti vicinus sacratissimos religionis agones aggressus sum, delicatus a juventute, et delicate nutritus, nec tamen quicquam durum inveni; omnia mihi suavia sunt; claustrum mihi non carcer, sed paradisus est. Sicca, si quae sunt, cibaria, aceto Domini continuo aspersa suavissimi gustus; lectus ad latera durus, duriorem lectum Domini mei Jesu Christi mihi praesagiens mollissimus efficitur; vestis aspera ad carnem interiorem vermem excutit et mortificat, ne me mordeat in aeternum, et si quid occurrat asperum, nihil vereor, omnia enim possum in eo qui me confortat. Si inter haec et alia nos quasi senes, et levioris pugnae hylarescimus, quid tu juvenis trepidas, vis sine legitimo certamine coronari?“ Ein anderes Mal (fol. 74) ſchreibt er (mag. Ludovico Pinelle, s. theol. doctori, regalis Navarrae supremo magistro): „Sed ut scias, frater, quoniam non solum diligentibus Deum, sed etiam his, qui ad eum diligendum se praeparant, omnia cooperantur in bonum, quae mundus odit ... et pro quibus, dum me

Als er sich nach seinem Eintritt in das Kloster zu Clugny, von mehrmonatlichem Wechselfieber geplagt, dem Tode nahe fühlte, erwartete er diesen mit um so größerer Freude, als er sich bewußt war und in dem ihn tröstenden Gedanken lebte, er werde von Gott gerufen, um dessentwillen er nicht bloß der Meinung, sondern auch der Tat nach die Räte befolgte und Haus und Hof und alles verlassen habe.[1]

Der noch mehr gefeierte Humanist und nachherige Benediktiner Charles Fernand[2] drückte sich über seinen im Kloster erworbenen Frieden, zu dem er in einer anderen Kongregation und in einem anderen Kloster gelangt war, in derselben Weise aus, wie Raulin.[3] Was ihm

---

mundus tanquam suum occuparet, trepidabam timore . . . mihi deliciae, mihi suavitas, mihi dulcedo sunt lectisternia videlicet dura, corporis habitus quamvis hirsutus, cibus aridus, vigiliae longae, silentium assiduum, ita ut in his aperte comprehendam jugum domini leve, et onus meum leve . . . Et mihi crede, frater, si volueris: nunquam in deliciis, nunquam in divitiis mundi, nunquam ita delectatus sum, dum adhuc florerem in seculo, sicut in asperitate et paupertate, religionis nunc complacet anima mea. Haec igitur requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo, quoniam elegi eam."

[1] Ibid., fol. 65 und 65 b.

[2] S. I[1] 174; I[2] 169.

[3] Confabulationes monasticae (Parisiis 1516), fol. 31: „Ego vero ut interim de me loquar, quid ieiunia mihi sacra prestiterint, magnificas optimo Jesu gratias agens, haud gravate profitebor. Itaque miserrimus ego, antequam Benedictino vestirer amictu, nec decoram rutilantis aurorae facem surgendo praevenire, nec vespertinas mensas abdicare consuetus, ita mecum frequenter agi sentiebam, ut ad prandia vix ullo invitarer appetitu: minimum caro sapiebat. Sin autem dies esset qui carnem excluderet, qualem macrum vocare solent, aegre satis admittebantur ova, piscis facile fastidiebatur, panem vero, nullo alio comitatum cibo, satis diligenter attrectare vitabam. Ubi vero desideratissima piorum contubernia fratrum, me, licet indignum minimeque merentem, gratissima sua sunt societate dignati, atque nocturnis in vigiliis, iuvante Christo nunc ternas nunc quaternas horas absumere didici, reliquoque antemeridiani temporis officio sedulus interesse consuevi: quoties abstinentiales agebantur dies, multo fateor tardius, quam nimia petulantioris appetentie desideria vellent, prandiloqua tintinnabula feriebantur. Ubi vero expleta tandem benedictione manducaturus consederam, quod primum panis frustum (quod frequenter ater erat, is enim in ipsis prandiorum exordiis petentibus minime denegatur) ori fuisset applicitum, ita, Jesum testor, sapiebat, ut me nunquam in seculo nec perdicem nec cuniculum nec longioris rostri volucrem at ne calentes quidem foeniculatasque lucanicas (quibus gulo voracior avide nimiumque cupideque vescebar) tam delectabunde atque voluptabiliter edisse memini. Quid dicam? Placebat faba frixa, placebat rapa, placebat brassica, placebant betae; denique nihil erat quod displiceret. Catinum sepenumero iure sectilibus panis frustulis permixto ad summum usque confer-

einſt unmöglich oder wenigſtens äußerſt ſchwer ſchien, das wurde ihm aus Liebe zum Heiland, welchem nachzufolgen er alles geopfert hatte, leicht und ſüß.

Aus den Bekenntniſſen beider ergibt ſich zugleich, daß ihre Mitbrüder von denſelben Geſinnungen beherrſcht waren, Geſinnungen, die aus ihrem Streben, Gott zu gefallen, und aus der Gottesliebe, dieſer, wie wir wiſſen, Luther und ſeinen Genoſſen unbekannten überirdiſchen Tugend, entſprangen. „Glaube mir, der ich es erfahren habe", ſchreibt Raulin, „in dieſer Ritterſchaft Chriſti iſt nichts ſchweres, alles iſt äußerſt leicht und ſüß dem Liebenden."[1]

Der berühmte, auch in Klöſtern tätige Geiler von Kayſersberg, ein anderer älterer Zeitgenoſſe Luthers, war nichts weniger als ein unbedingter Lobredner des Ordensſtandes; aber er kann nicht umhin, die neun Nutzen desſelben, welche der hl. Bernhard oder ein ihm gleichzeitiger Mönch aufzählt, zu approbieren.[2] Zu dieſen neun Nutzen gehören gerade auch die zwei oben erwähnten, daß man in demſelben ſicherer ruht und, wie er als erfahrener Seelenbeiſtand zu bezeugen weiß, „tröſtlicher, unerſchrockener und vertraulicher ſtirbt".[3] „Die Erinnerung an die vielen vollbrachten guten Werke" iſt überhaupt für einen jeden Sterbenden eine ſtarke Stütze, ſo daß er nicht in Verzweiflung fällt; inſonderheit aber „gewährt dem Ordensmann die Beobachtung der Gebote Gottes und ſeiner Räte, die Ertragung der Mühen und Leiden um Gottes Willen und die Hilfe der Sakramente einen großen Troſt."[4] „Ein geiſtlicher Menſch ſtirbt gern, er weiß wohl, daß er ſeinen Schatz hat im Himmel, deſſen er vor Gott genießen mag; er freuet ſich, daß

tum brevi tempusculo vacuabam; ova quae prius fastidiebant, ambrosia erat; vinum acidulum nectar. Et tamen eo pacto surgebam, ut, quemadmodum dici solet, vacaret intestinum, si forte vel amicus vel hospes accipiendus advenisset."

[1] Epp., fol. 72: „Experto crede mihi, nihil in ea (militia) durum est, omnia acillima et dulcissima amanti." Vgl. dazu St. Auguſtin I[1] 675; I[2] 709.

[2] So in ſeinem Werke: Der Has im Pfeffer, Augsburg 1510, Bl. vor Ff.; Straßburg 1516, Bl. e iij), und vorzüglich in ſeinen Sermones novem de fructibus et utilitatibus vitae monasticae, die er 1496 bis 1497 bei den Reuerinnen zu Straßburg gehalten hat, und die dann ſpäter lateiniſch im Druck erſchienen ſind. Ich benütze die Ausgabe mit anderen Schriften, Argentine 1518.

[3] Sermones, fol. 59.

[4] Ibid.: „Bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est anime morientis, ne corruat in desperationem . . . Sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum que fecit, scil. observantia non solum preceptorum Dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro Dei honore, adiutorium sacramentorum."

er fahren soll von diesem wütenden Leben in die ewige Ruhe und Freude, denn er getrauet Gott, daß er ihm aus seiner grundlosen, großen Barmherzigkeit seine Sünden verziehen habe und ihm seine guten Werke belohnen werde mit ewiger Seligkeit", während „die bösen sündigen Menschen, die ihr Leben in aller Bosheit vertrieben haben, das strenge Urteil ihres strengen Richters fürchten, sie haben keine Hoffnung zu Gott, sie erschrecken und entsetzen sich ihrer Hinfahrt".[1]

Daß Luther selber, da er noch so ziemlich als Ordensmann lebte, dem nicht widersprochen und die Ordensleute, wenn sie verstünden, ordensgemäß zu leben, als die Glücklichsten gepriesen hat, habe ich bereits bemerkt.[2] Dies erhellt auch sonst. Als Barthol. Usingen um das Jahr 1512 in den Eremitenorden zu treten im Sinne hatte oder im Begriffe war, konnte ihm Luther das Ordensleben nicht stark genug empfehlen.[3] Warum? Etwa, weil er die Erfahrung gewonnen hatte, daß man in demselben während des Lebens zur Verzweiflung gebracht werde und in Verzweiflung sterbe, wie er später so oft behauptet hat? Das hieße ihm doch Verworfenheit zuschreiben. Nein, weil er gerade dasjenige in sich oder wenigstens bei anderen in Erfahrung gebracht hat, was wir soeben den Zeitgenossen St. Bernhards und Luthers Zeitgenossen haben aussprechen hören.[4] Noch im Jahre 1519 gesteht Luther, daß **jener, welcher freiwillig und aus Liebe in den Orden tritt, nicht bloß** sehr gut handle, sondern auch, daß man durch den geistlichen Stand,

---

[1] Der Has im Pfeffer (Augsburg 1510), Bl. Ee iiij.

[2] Oben I[1] 672; I[2] 35. 38. 706. Vgl. dazu I[1] 725 f.; I[2] 758.

[3] Dies hielt ihm Usingen selber noch im Jahre 1529 vor: „Quando Augustinianae religionis candidatus eram ego, tu non satis illam mihi poteras commendare; at nunc derisor eius factus et destructor." Bei N. Paulus, der Augustiner Barth. Arnoldi v. Usingen, S. 17, Anm. 4. Auch der Augustinerprior J. Lang, welcher 1522 zu Luther abfiel (s. I[1] 351; I[2] 329), war als Ordensmann ein Lobredner des Ordensstandes. Usingen sagt von ihm: „Ego saepe ab eo audieram Ordinis commendationem". Bei Paulus a. a. O., S. 56, Anm. 2.

[4] Muß doch selbst Hausrath (Neue Heidelberger Jahrbücher, VI, 173) zugeben: „Wenn Luther aber von seinem späteren Standpunkte aus alles im Kloster schwarz sieht und jene Zeit als eine traurige Gefangenschaft schildert, so war das im Kloster selbst noch nicht der Fall." Er führt dann das eben zitierte Zeugnis Usingens an, schließt aber völlig kopflos: „Aber freilich, den Frieden, den er suchte, fand er im Kloster am wenigsten." Zu dem Bekenntnis, daß der spätere Luther aus seinem früheren Ordensleben eine „Lügend" (um mich seines Ausdruckes zu bedienen, Erl. 25, 202) gemacht hat, wollen sich die protestantischen Lutherforscher begreiflicherweise nicht verstehen. Methodisch und unparteiisch Lutherstudien betreiben hieße für einen Protestanten soviel als abrüsten.

„wenn er recht steht", schneller als in einem anderen Stand der Tauf Ende überkomme, und somit den Tod fröhlich empfange.[1]

Gleichwie er aber später dem Grundsatze gemäß: Der Zweck rechtfertigt die Mittel, die Kirche und ihre Lehren zur Fratze machte, so tat er es auch mit dem Ordensstande. Seine Lehre dagegen pries er als das alleinige Kräutlein an, um selig leben und sterben zu können. Allein, wie wir gesehen, half ihm all seine Marktschreierei nichts; denn in den entscheidenden Momenten erwies sich sein Rezept als Hirngespinst, ja als Betrug.

Der Tod ist es vor allem, welcher den Zustand der Seele offenbart; denn in jenem Augenblick fallen die Trugschlüsse, es schwinden die Täuschungen, es schweigen die Leidenschaften, das Gewissen macht sich dann um so stärker fühlbar, je mehr man es während des Lebens zu beschwichtigen und einzuschläfern gesucht hatte. Kein Wunder, daß sich in der Geschichte eine Menge von Fällen verzeichnet findet, in denen Protestanten und Anhänger von anderen Sekten, gerührt von der Gnade Gottes, beim Herannahen der letzten Stunde, angesichts des ewigen Richters, ihre Häresie abschworen und zur katholischen Kirche zurückkehrten. Besonders häufig ereignete und ereignet sich dies bei jenen Unglücklichen, vorzüglich Priestern und Ordensleuten, welche, von irgend einer Leidenschaft überwunden, während ihres Lebens der Kirche den Rücken kehrten und einer Häresie ihren Namen gaben. War doch im Jahrhundert Luthers die Angst bei Protestanten schon in ihren gesunden Tagen so groß, daß viele derselben, wie uns selbst protestantische Prediger berichten, „die sich aus dem evangelischen Heiligtum gar nicht trösten konnten", „ja vor großer Traurigkeit verzweifeln und verzagen", zur katholischen Kirche zurückkehrten.[2] Diese aber gestanden dann, „daß sie nun allererst bei den Katholischen rechten Trost finden und nun nicht mehr der Kirche ungehorsam sein wollten, und die Anfechtungen fortan nicht scheuen, dieweil sie wissen, wie sie ihnen widerstehen sollen".[3]

---

[1] Weim. II, 479, 736. S. I[1] 141 f.

[2] S. Belege bei N. Paulus in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1897, Nummer 18, S. 140 f. Ich spreche hier gar nicht von den übrigen Konvertiten.

[3] Wie der Konvertit Laurentius Albertus aus eigener Erfahrung berichtet in: Verthädigung und Schutzschrifft deren, so sich diser Zeit von den sectischen irrthumben und zwitrachten absündern, und sich in den Frid, Sicherhait und Einhelligkait der catholischen, Römischen Kirchen begeben (MDLXXIIII). S. 72 f., wo er auch schreibt, daß, „wo ein zweiffelhaftiger Mensch bei dieser (kathol.) Kirche um Hilfe und Rath an-

Diejenigen Protestanten, welche zur katholischen Kirche zurückkehren und ihrem Irrtume, sei es in gesunden Tagen, sei es auf dem Todbette, abschwören, gehören großenteils gerade zu denjenigen, welche es mit ihrer Religion ernst genommen hatten und zu den wahren, echten Protestanten zu zählen sind.[1]

Dagegen ist es unerhört, daß ein wahrer, echter Katholik, der das Christentum ausgeübt hat, sei es während des Lebens, sei es insbesondere in der letzten Lebensstunde, seiner Kirche aus freien Stücken[2] abgeschworen hätte und zum Protestantismus oder zu einer anderen Sekte übergetreten wäre, um sein ewiges Heil zu sichern.[3] Je mehr der Katholik den katholischen Geist während des Lebens in sich aufgenommen, desto ruhiger und zuversichtlicher stirbt er. Gerade die Höhepunkte in der katholischen Kirche, die Heiligen, die ihr Leben wie sonst niemand im Dienste Gottes, im Sinne katholischen Glaubens und katholischer Lehre verzehrt und in Übung guter Werke vollbracht hatten, gerade sie sind der Typus eines wahrhaft christlichen, gottseligen Todes,[4] so daß

hält, es gewiß ist, daß er daselbst von Stund an eine bessere Sicherheit seines Gewissens erlangt. Und dießfalls haben wir zu unseren Zeiten viel Exempel."

[1] Damit sei nicht im Geringsten ein Urteil gefällt über die übrigen Protestanten; das Gericht gehört Gott an, der allein weiß, wie weit die Schuld des einzelnen geht. Es gibt so viele brave Protestanten, die, obwohl im Irrtum aufgewachsen, ernstlich bestrebt sind, nach der Erkenntnis, die sie haben, christlich zu leben, nicht nach Luthers „reinem Worte Gottes" oder „Evangelium", das sie ja ebensowenig kennen, wie die katholische Lehre, sondern nach der Erkenntnis, die sie besitzen, insofern die Seele von Haus aus christlich, d. i. katholisch ist, wie ich bereits früher bemerkt habe.

[2] Allerdings erzählt uns unter anderen G. Wicel, daß schon in den ersten Zeiten des Luthertums manche Prediger in Häuser liefen, wo sie Katholiken krank wußten, um sie in ihr Netz zu locken, ehe sie starben. „Niemand will sie," schreibt er weiter, „niemand ruft sie, niemand verlangt oder erwartet ihre Hilfe. Doch fallen sie plötzlich ein, nicht ohne das furchtsame Häufchen zu erschrecken; denn ein Wolf scheint einzubrechen, nicht ein Hirte zu kommen. Solche Dinge halten sie für erlaubt, nachdem sie fast das ganze Volk unterjocht haben. Dem Kranken wird mit allerlei Versuchen und Künsten zugesetzt, bis er beim Anblick der Zuversicht der Prediger zu wanken anfängt, darauf eine Beute wird, und von der Kirche in den letzten Zügen noch abfällt . . . dann rennen sie davon, triumphierend und laut prahlend: Auch den haben wir noch gefangen, auch den haben wir vor seinem Tode zum Christen gemacht, Gott sei gelobt, wir sind reich geworden!" Libellus de moribus veterum haereticorum (Lipsiae 1537), fol. Ev. sqq. Mehr zitiert daraus Döllinger, Die Reformation, I (2. Aufl.), S. 126 ff.

[3] S. die weitere Ausführung bei P. Joh. Perrone, S. J., Der Protestantismus und die Glaubensregel, übers. von Maier (Regensburg 1857), III, 481 ff.

[4] Der Beleg hiefür ist im Leben der Heiligen oft genug niedergelegt. S. Guérin, Les petit Bollandistes. Table générale alphabético = analytique. 1885. XVII, 705 f.

selbst der spätere Luther jenen Predigern, „die aufs höchste gekommen und nur vom strengen Leben predigen und uns große Exempel der Heiligen, die große, wunderliche Werke getan haben, vorlegen", beistimmt und mit ihnen zugesteht, daß „die Heiligen mit Lachen in den Tod gegangen sind".[1] Gott dienen, heißt herrschen, bekannte fröhlich und zuversichtlich der hl. Antonin im Angesicht der herannahenden Scheidung seiner Seele vom Leibe.[2]

Das ist aber in der einen oder anderen Weise das Bekenntnis aller wahren Katholiken am Sterbebette bis zum heutigen Tage, so daß sich das Sprichwort gebildet hat: „Katholisch ist gut sterben".[3] „Mir ist so wohl", bekannte der berühmte Konvertit Fr. Leopold Graf zu Stolberg nach Empfang der letzten Ölung, „laßt euch auch wohl sein, Kinder, wir wollen dem Herrn lobsingen und fröhlich sein." Am nächsten, seinem letzten Tage, sagte er seiner Frau: „Ich bin dem Ziele viel näher gekommen." Und als diese ihm antwortete: „Gott kann dich uns noch lassen", da erwiderte der Sterbende mit aufgehobenen, gefalteten Händen und gen Himmel gerichteten Augen: „Ach, dürfte ich doch sprechen, wie jene fromme Seele:

„Herr, mach' es wie du willst,
Doch Sterben ist mir lieber,
Denn Sterben, das ist mein Gewinn!
Den meine Seele liebt,
Ach, gehe nicht vorüber,
Nimm meine Seele gnädig hin!"[4]

Diesem fröhlichen Hingang liegt die alte apostolische und katholische Lehre zugrunde, welche dreihundert Jahre vor Stolberg Geiler von Kayserberg in die Worte gefaßt: „Ein jeglicher rechte Christenmensch und ein Klostermensch muß das Fleisch schälen vom Bein. Wann geschieht dies? Wenn du begehrst, daß der Kotsack sich scheidet von der edlen Seele, d. i., wenn du begehrst zu sterben, dàrum daß du kommest zu Gott dem Herrn, nicht darum, daß du meinest, deines Leidens abzukommen, nein, das ist falsch, du mußt es allein tun, daß du begehrest zu ruhen in dem Felsen bei Gott dem Herrn, und nicht mehr begehrest, in dieser Welt zu sein, und sprechest mit Begierden mit St. Paul: ‚Ich

---

[1] Weim. XXIV, 607, zum J. 1527.

[2] Acta Sanct., Maii t. I, 323 (Antverpiae 1680).

[3] Worüber der bekannte Polemiker J. N. Weislinger eine Schrift herausgegeben hat (Straßburg, 1744).

[4] J. Janssen, Fr. Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche. In einem Bande, 2. Aufl. (1882), S. 484.

begehr, daß mein Fleisch sich schäle von dem Bein, und daß ich möge wohnen bei Christus.'" [1]

Wir vernehmen da nur das Echo der Worte des hl. Cyprian im 3. Jh.: „Dessen Sache ist es, den Tod zu fürchten, welcher nicht zu Christus gehen will; dessen Sache ist es nicht, zu Christus gehen zu wollen, welcher nicht glaubt, daß er einmal mit Christus herrschen werde. Denn es steht geschrieben: ‚Der Gerechte lebt durch den Glauben.' Wenn du gerecht bist und durch den Glauben lebst; wenn du wahrhaft an Christum glaubst: warum ist es dir, der du mit Christus sein wirst und der Verheißung des Herrn sicher bist, nicht willkommen, daß du zu Christus gerufen wirst, und warum wünschest du dir nicht Glück, den Teufel los zu werden?" [2] Der wahre Katholik setzt diese Lehre in die Praxis um, wie dies anfangs des 17. Jahrhunderts der große Konvertit und Bekämpfer des Luthertums, Johannes Pistorius, getan hat, welcher im Gefühle des baldigen Todes an Keppler schrieb: „Ich liege hier zu Hause und kämpfe mit einer schweren Krankheit, die aller Voraussicht nach in ihrem Verlaufe tödlich sein wird. Es ist kaum noch Hoffnung, und ich bin darüber auch nicht betrübt, sondern rüste mich mit ganzer Kraft zu jenem glückseligen Übergange, der mich, befreit von den Nichtigkeiten dieser Welt, zu Christus meinem Heilande und der von diesem mir verdienten himmlischen Erbschaft führen wird. Möge also Gott mir gnädig sein und nach seinem Wohlgefallen den Ausgang der Krankheit beschleunigen." [3]

Das war auch das beseligende Gefühl der 50 englischen Martyrer unter Heinrich VIII., Zeitgenossen Luthers, aus dem Laienstande, Welt- und Ordensklerus, die für den katholischen Glauben gegen den Abklatsch der Lutherschen Häresie „mit Lachen in den Tod gegangen sind". [4]

---

[1] Der Has im Pfeffer, l. c., Bl. Ee iiij. S. Phil. 1, 23, nachdem der Apostel unmittelbar vorher (21) gesagt: „Mihi enim vivere Christus est et mori lucrum. Der hl. Thomas schreibt darüber (lect. 3): „Christus et vita nostra, quoniam totum principium vitae nostrae et operationis est Christus . . . et ideo quando morimur corpore, perficitur nobis vita nostra, scil. Christus. cui tunc praesentes sumus."

[2] De mortalitate, c. 2, 3.

[3] Bei A. Müller, J. Keppler, Der Gesetzgeber der neueren Astronomie (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach', 83), Freiburg 1903, S. 153.

[4] S. dazu J. Spillmann, Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen' usw., 38), Freiburg 1887.

B. Luther, in dir iſt nichts Göttliches![1]

Es iſt eine nicht wegzuleugnende Tatſache, daß Luthers Anhang unter dem von ihm gepredigten „Evangelium“ und ſeit demſelben ſittlich weit ſchlechter und verkommener wurde, als es je die Geſellſchaft unter dem Papſttum geweſen war. Darüber exiſtiert nur eine Stimme aus dem Munde Luthers und ſeiner Helfershelfer, d. i. der unverdächtigſten Zeugen, ſo daß Döllinger ſich äußern konnte: „Bemerken wir zuvörderſt, daß die Beſchreibungen des mit der Reformation herbeigeführten ſittlichen und religiöſen Zuſtandes, wie ſie in dieſem Bande aus einem Zeitraume von hundert Jahren zuſammengeſtellt ſind, zum bei weitem größten Teile von ſolchen Männern herrühren, welche das ſtärkſte Intereſſe und die mächtigſte Verſuchung hatten, die Dinge in ein günſtiges Licht zu ſtellen, und den wahren Zuſtand ſowohl vor ſich ſelber, als vor dem Publikum und vor allem vor den Gegnern der neuen Kirche zu verbergen. Denn das Bitterſte, was Menſchen, die ihr ganzes Leben, ihre ungeteilte Tätigkeit einem Werke gewidmet, begegnen kann, iſt doch wohl dies, daß man zuletzt ſelber über das, was zu dieſer geſamten Tätigkeit als Zweck zum Mittel ſich verhält, ein wegwerfendes Urteil zu fällen nicht umhin kann. Und in dieſer Lage befanden ſich die Reformatoren und ihre nächſten Nachfolger.“[2]

Sie alle kommen in dem Urteile überein, daß die Laſter und die Schlechtigkeit unter dem „Evangelium“ in einer Weiſe gewachſen waren, wie es nicht mehr ſchlechter werden konnte, vielmehr das Vollmaß erreicht hatten, ſo daß die Sünde vor der Welt jetzt zur Tugend geworden und nur mehr der jüngſte Tag zu erwarten ſei. Denn in der dem Weltende unmittelbar vorangehenden Zeit müßte nach allen früheren Weisſagungen

[1] Der Herausgeber hat lange bei ſich und mit verſchiedenen ernſten Männern überlegt, ob es beſſer ſei, dieſen gräßlichen Abſchnitt in der neuen Auflage zu belaſſen oder ihn zu tilgen. Die Gründe für das eine wie für das andere ſind ſo naheliegend und ſo klar, daß es unnötig iſt, ſie im einzelnen anzuführen. Zuletzt neigte die Antwort aller Ratgeber immer wieder zu dem Satz: nihil innovandum. Hätte ich mein Urteil zu geben gehabt, *ehe* der Verfaſſer an dieſe Anthologie ſchritt, ſo hätte ich nie dafür geſtimmt. Nun iſt ſie gemacht, und ſie hat eben deshalb im Zeitalter der rückſichtsloſen Geſchichtsforſchung *ihr hiſtoriſches Recht*. Etwas anderes iſt es, eine häßliche Sache *mit Schweigen zu übergehen*, und etwas anderes, eine an die Öffentlichkeit gebrachte *Tatſache wieder zu unterdrücken*. Unter *dieſem* Geſichtspunkt, titulo praescriptionis, als *geſchichtliches Dokument*, weil dieſe Sammlung kraft ihrer Exiſtenz „in possessione“ iſt, laſſe ich ihr das Daſein. Was ich ſelber hierzu glaube bemerken zu ſollen, darüber will ich in der „Lutherpſychologie“ handeln. D. H.

[2] Die Reformation, II, 693. Das Werk verzeichnet viele Äußerungen der Reformatoren über die ſtets wachſende Verwilderung des Volkes im Luthertum.

ein allgemeines moralisches Verderben und die zügellosesste Lasterhaftigkeit erwartet werden; diese Zeit sei nun eingetreten.

Aber was war schuld an diesem grauenvollen Verderben? Als die Massen hörten, das von Luther verkündigte „Evangelium" habe mit dem Gesetze, welches uns nur zu Sündern mache,[1] nichts zu tun; im Reiche Christi gebe es keine Sünde, sondern nur Gerechtigkeit; selbst die Hölle müsse ganz und gar zugeschlossen sein;[2] Christus habe nicht bloß für uns, sondern auch statt unser genug getan, statt unser das für uns unmögliche Gesetz erfüllt, so daß wir nicht mehr not hätten, von unserer Seite noch etwas zu tun, außer im alleinigen Glauben, durch ein gemütliches Vertrauen Christi Werk uns zuzurechnen; unser Tun im Heilswerke sei Nichtstun, unsere religiöse Tat Gott gegenüber sei nur der Glaube, die guten Werke seien nichts vor Gott, die sittliche Tat gehe die weltliche Obrigkeit an; es gebe nur eine Sünde, den Unglauben;[3] nicht die Mahnung zur Tugendübung, sondern die zum Glauben sei von nöten,[4] da „alle unsere Werke nichts anderes seien, als eitel Läuse in einem alten unreinen Pelze, da nichts reines daraus zu machen, kurz, da weder Haut noch Haar mehr gut ist";[5] da wurden die Massen, ohnehin vielfach schon zum Falle reif, geködert, sie ergriffen, wie ihre Prediger, die christliche Freiheit als Freiheit von jedem Gesetze, als Freiheit von allen Verpflichtungen, von Reue, Beicht, Buße, Fasten, Enthaltsamkeit, von denen sie ohnehin nur in den wegwerfendsten Ausdrücken sprechen hörten. sie hielten die guten Werke nach und nach sogar schädlich zur Seligkeit, und gerieten in die fleischliche Freiheit. Demgemäß führten sie den von Luther[6] und Genossen als grauenhaft beschriebenen moralischen

[1] Vgl. dazu Weim. XX, 531.

[2] So Erl. 17, 95.

[3] S. I[1] 660; I[2] 704 f.

[4] Weim. XIV, 64 (1523/24): „Damit ist wenig ausgerichtet, daß man nach der Beichte sagt und gebietet: ‚Du sollst hinfüro keusch, sanftmütig und geduldig sein', sondern, willst du fromm werden, so bitte Gott, daß er dir einen rechtschaffenen Glauben gebe, und hebe da an, daß du vom Unglauben trittst." Der Schalk setzt hinzu: „Wenn du den Glauben überkommst, so werden sich hernach gute Werke von selbst finden, daß du rein und keusch lebest", usw. Wir kennen diese Behauptung (s. I[1] 594; I[2] 624), die aber nur bei dem durch die Liebe formierten Glauben, den Luther verwirft, Berechtigung hat, davon abgesehen, daß Luthers und seiner Genossen Leben jene Behauptung Lügen gestraft hat.

[5] Erl. 20, 159.

[6] S. dazu I[1] 329 f., 349 f., 354 f.; I[2] 310, 329 ff.

Zustand herbei, so daß, „wenn man Deutschland hätte malen sollen, es einer Sau gleich hätte gemalt werden müssen“.[1]

Luthers „Evangelium“, in seiner Wirkung betrachtet, erwies sich zunächst als eine Schule, als ein Seminar von Sünden und Lastern. Das „Evangelium“, kraft dessen man von „evangelischer Reformation“, von „evangelischen Christen“ spricht, machte die Massen frech und verstockt im Sündigen, an das sie ohnehin schon gewohnt waren.[2] „Luthers Lehre und Evangelium“, schreibt mit Recht Schwenkfeld, „wurde vom großen Haufen der gemeinen Welt als dem Fleische anmutig ohne Beschwerde ganz leicht und gering angenommen“.[3] Den Grund davon gibt uns Luther selbst an: „Das Wort ‚Evangelium‘ heißt nichts anderes, als eine neue, gute, fröhliche Botschaft oder Lehre und Predigt, die etwas verkündigt, das man herzlich gerne hört. Das muß nicht sein Gesetz oder Gebot, das da von uns fordert und treibt, und wenn wir es nicht tun, mit Strafe und Verdammnis dräut, denn das hört niemand gerne; und ob man gleich lange und viel beide lehrt, und demselben nachtut, was wir vermögen, so folgt doch kein Trost noch Freude davon, dieweil wir doch nimmer dem Gesetz genugtun, so daß es nicht aufhört, zu treiben und anzuschuldigen. Darum, so uns sollte geholfen werden, mußte Gott durch seinen Sohn eine andere Predigt senden, davon wir Trost und Friede haben könnten. Und das war: ‚Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden‘.“[4]

Die Wirkungen, welche Luthers Lehre im Volke hervorbrachte, mußten gerade bei ihm zuerst und zunächst zu Tage treten. Und dem ist so. Schon sein erster Erfahrungssatz, welcher den Ausgangspunkt für Luthers Lehre und Evangelium bildet, nämlich: die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, beweist, daß er sich bereits 1515 auf abschüssiger Bahn befand, dem nachhing, was das Fleisch gerne hörte, und daß es ihm schon im früheren Leben an Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung, Selbstzucht gemangelt hat. Diese Grundlagen alles sittlichen Handelns konnten ihm nicht mehr eigen werden, seitdem er als Prinzip die Verzweiflung an all seinem Wirken aufgestellt und die Erfüllung des Sittengesetzes von unserer Seite auf Christus geschoben hatte. Mit

[1] S. diesen Ausspruch Luthers I^1 24; I^2 24.

[2] Ich habe bereits oben I^1 306 ff.; I^2 295 ff. in Kürze dargelegt, auf welche Weise es später besser wurde; denn was betreffs der Ehe gilt, das trifft überhaupt zu.

[3] Von der hl. Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch (1547), Bl. 93.

[4] Erl. 12, 211.

der Annahme des aus seiner Erfahrung genommenen Grundsatzes: „die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, Gott hat uns durch sein Gesetz Unmögliches auferlegt, wir haben nicht den freien Willen, Gottes Gebote zu erfüllen", leugnete Luther zugleich die übernatürliche Kraft, die Gnade, und vernachlässigte folgerichtig das Gebet, diese zwei Mittel, durch die er in den Stand gesetzt worden wäre, die Begierlichkeit zu überwinden, sich über sich und seine Umgebung zu erheben und das Gesetz zu erfüllen. Sein ganzes Seelenleben widersprach dem Worte des Apostels: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt".[1]

Es ging bezüglich seines sittlichen Lebens bereits bergab, als Luther ausgesprochen, das Sündenbewußtsein nehme der bloße Glaube an Christus weg, die Reue sei nicht möglich, das Evangelium lehre nicht, was wir tun sollen, das sei Sache des Moses, der mit dem Evangelium nichts zu schaffen habe; das Evangelium sei lediglich Verheißung, daß die Sünden vergeben seien, es heiße uns nur den Schoß herhalten und nehmen;[2] unsere Sache sei zu glauben und wir seien Gott nichts anderes schuldig, als zu glauben;[3] denn dann würde alles, was der Mensch tut, sei es noch so sündhaft, als gut und heilig angesehen.[4]

Damit ist zugleich Christus als Vorbild, dem wir nacheifern, das wir in unserem Leben ausprägen sollen, geleugnet. Und in der Tat war nach dem originalsten Gedanken Luthers und seiner Genossen die alleinige Aufgabe Christi die: Schanddeckel für ihre Sünden und ihre Untätigkeit im Heilswerke zu sein. Sie besaßen nur einen toten Glauben, ohne daß sie daran gedacht hätten, Christus in ihrem Leben ähnlich zu werden. Das war Luthers „Evangelium" als Ausdruck seines Seelenlebens.

---

[1] Phil. 4, 13.

[2] S. I^1 657; I^2 692, besonders Anm. 3, und öfters, z. B. Erl. 17, 95 (1531): „Lieber Herrgott, es ist doch nicht um mehr zu tun, denn daß man das Wort fasse, und halte nur auf, und lasse Gott schenken."

[3] S. I^1 687; I^2 721. Erl. 17, 95, sagt er: „Es ist nicht nötig, daß Du solche Herrlichkeit (den Himmel) zu erlangen dies oder jenes tuest . . . Tue allein unserem Herrn Gott so viel Ehre, daß Du es (sein Wort) annehmest und glaubest, was er Dir zusagt. Diesen Willen des Vaters ist nicht schwer zu halten."

[4] Erl. 51, 284 (zum J. 1544): „Ein rein Herz hat man uns (im Papsttum) also gelehrt zu machen, daß man die unreinen Gedanken ausschlüge. Ist wohl geredet und vorgenommen, aber damit nicht getan." Ein reines Herz heißt so viel als: „daß man kein Gewissen macht", und zwar bis zu dem Grade, daß, „wenn durch Gottes Wort das Gewissen erleuchtet und sicher wird, daß es sich nicht besudelt am Gesetz, also daß ein Christ wisse, daß ihm nicht schadet, ob er das Gesetz halte oder nicht, ja (ob) er auch tue, was sonst verboten ist, oder lässest, was sonst geboten ist: so ist ihm keine Sünde; denn er kann keine tun, weil das Herz rein ist!"

Man darf sich deshalb über die Geringschätzung, mit welcher Luther
ı sittlichen Leben spricht, nicht wundern. In Übereinstimmung mit
er Trennung des Glaubens von den Werken, behauptet er, auf die
hre, nicht auf das Leben komme es an; beide müßten genau aus-
nder gehalten werden. Dies spricht er bereits 1523, als sich die
n Früchte seiner Lehre bei ihm und den Seinigen schon zur Genüge
fenbart hatten, aus,[1] erläutert es aber weitläufig im Jahre 1527:[2]
h habe oft ermahnt, daß man weit solle von einander scheiden Leben
Lehre. Die Lehre ist, daß ich an Christum glaube, meine Werke,
n Leiden und Tod für nichts achte, und dem Nächsten diene und
:über lasse fahren, was ich soll. Das Leben aber ist, ob
so oder so wandle und darnach tue. So liegt nun weit nicht so
l am Leben, als an der Lehre, so daß, wenn schon das Leben nicht
:ein ist, kann dennoch die Lehre wohl rein bleiben und mit dem Leben
uld getragen werden . . . Wahr ist's, daß wir also sollen leben;
: ich lebe, wie ich lebe, so wird darum die Lehre nicht falsch.
:um müssen wir nicht nach dem Leben, sondern nach der Lehre sehen
urteilen . . . Höher kann ich nicht predigen, denn daß man den
n Adam töte und ein neuer Mensch werde. Da sagen sie: ‚Ja, du
das doch nicht'. Antwort: Ich sollte es wohl tun, ja, wenn's
r Gott auch gibt. Aber so hoch wird es niemand bringen, es
ɔ noch viel daran fehlen. Derohalben lasse das Leben herunter
iben auf Erden, die Lehre hebe hinauf in den Himmel."[3]

Oder wie er 1523 schreibt: „Das Leben lasse die Erde sein, die Lehre
: den Himmel."[4] Beide sind ebenso von einander entfernt, wie Erde
Himmel, geradeso wie nach seiner Behauptung Gesetz
ɔ Evangelium,[5] trotzdem Jesus Christus an die Befolgung des
tengesetzes die Erkenntnis, daß seine Lehre aus Gott sei, knüpft.[6]
her fährt dann weiter: „Die Lehre bleibt allzeit ihr selber gleich,

[1] Weim. XIV, 464: „Saepe admoneo discernere longe vitam et doctrinam ... ima gratia est, quod (quis) separare possit vitam a doctrina. Verum est, quod vivere debemus, sed utcunque sum, doctrina non est falsa. Pelagianus hac re ptus, Augustinus item, Hieronymus penitus prostravit et Cyprianus ... Deberem em facere, sed dominus non dederit. Vitam sinas esse terram, doctrinam celum."

[2] Weim. XXIV, 606 f., wie im J. 1523 über das 1. Buch Moses.

[3] Ebds. Vgl. Weim. XXVIII, 99.

[4] S. Anmerkung 1.

[5] In Gal. II, 50: „tam longe distant, quam coelum et terra."

[6] Joh. 7, 17: „Wenn jemand seinen (Gottes) Willen tun will, er inne werden, ob diese Lehre aus Gott sei."

daß sie will ganz rein und vollkommen sein; das Leben aber kann wohl höher kommen. Ich wollte auch, daß mein Leben höher wäre, aber es wird nichts daraus; das Leben wird die Lehre nicht erreichen, so lange wir hier leben." Daß man vom strengen heiligen Leben der Heiligen predige, „führe die Leute dahin, daß sie der Lehre nicht wahrnehmen". Ohnehin „halte der Haufe allzeit mehr vom Leben, als von der Lehre. Ein Mensch ist nicht besser zu verführen als durch solch scheinend Leben. Wo nicht wackere Prediger sind, ist es eine hohe Gnade, wer das Leben von der Lehre scheiden kann."[1]

Hier fällt uns zunächst auf, daß das Christentum in Übereinstimmung mit Luthers Lehre von der Rechtfertigung rein äußerlich aufgefaßt wird. Der lebendige Christus wird zu einem toten gemacht, mit dem der Christ nicht mehr wie ein Rebzweig, ein Schößling mit der Rebe, vereinigt sein kann, auf daß der Christ in Christus, dem Weinstocke und unserem Haupte, wachse;[2] Christus lebt nicht mehr in uns und wir in ihm,[3] er ist nicht mehr unser Leben.[4] Luther hat die Mahnung Jesu Christi vollständig außer Acht gelassen: „Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist".[5] Christus selbst forderte also von uns die Ähnlichkeit mit Gott; zur Erreichung derselben suchte er aber uns nicht bloß durch seine Worte zu bewegen, sondern auch durch sein Beispiel zu ziehen. Seine ganze Lehre bezweckte, daß wir in unserem Leben Gott ähnlich werden, so daß bei der Lehre Christi alles auf ihre Befolgung ankommt;[6] durch sein Leben, sein Beispiel zeigte er den Seinen, daß und wie seine Lehre im Leben zum Ausdruck kommen soll, und wir zur Ähnlichkeit mit Gott gelangen, so daß also sein Leben für uns zugleich Lehre und Vorbild geworden ist. Zu allen sprach er: „wer sein Kreuz nicht trägt und mir nachfolgt, der kann mein Jünger nicht sein".[7] Christo dienen heißt ihm nachfolgen.[8]

[1] Weim. XXIV, 607. S. dazu I[1] 348; I[2] 325.

[2] Eph. 4, 15.

[3] Joh. 15, 5; Gal. 2, 20.

[4] Col. 3, 4; Phil. 1, 21.

[5] Matth. 5, 48.

[6] S. darüber S. Raue O. F. M., Christus als Lehrer und Erzieher. 2. Aufl. 1902, S. 72 f. Augustin. De vera religione c. 16, n. 32: „Tota vita ejus in terris ... disciplina morum fuit." Sermo 75, c. 2, n. 2: „In omnibus, quae fecit Dominus, admonet nos, quemadmodum hic vivamus." Daraus entstand im Mittelalter das Gebet: „ut omnis illius actio fieret nostra instructio". In diesem Sinn betet die Kirche: Ut per eum, quem similem nobis foris agnovimus, intus reformari mereamur. (Octava Epiphaniae).

[7] Matth. 16, 24. — [8] Joh. 12, 26.

Das ist auch die Auffassung und Lehre der Apostel: „Christus hat
ein Vorbild hinterlassen, auf daß wir nachfolgen seinen Fußstapfen".[1]
:isti Lehre hatte geradezu den Zweck, wie der hl. Paulus schreibt,
wir uns selbst verleugnend ein gottseliges Leben führen; sein Opfer-
bezweckte, daß er sich ein reines Volk, das guten Werken nachstrebt,
Eigentum erwerbe.[2] Die Apostel dringen deshalb auf die Not-
ıdigkeit der Nachfolge Christi.[3] Christi Leben soll an uns offenbar
:den,[4] wir sollen Christum anziehen, sein Bild in uns ausprägen,[5]
ı gleichförmig werden.[6]

Diese Mahnungen waren nur die Erläuterung zum Worte Christi:
ch bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum
ter, außer durch mich,"[7] d. h. außer durch die Nachfolge meines
ens, durch die Annahme meines Wortes und durch meine Gnade.

Damit stehen in Übereinstimmung die hl. Väter, aus denen ich
hl. Chrysostomus auswähle: „Gehorchen wir der hl. Schrift und
eißen wir uns, ihren Worten folgend, die gesunde Lehre unseren
:len einzupflanzen und zugleich ein rechtschaffenes Leben zu führen,
nit unser Leben dem Glauben Zeugnis gebe, und der
aube unser Leben als zuverlässig erweise. Denn
ın wir zwar den wahren Glauben haben, die Tugend jedoch vernach-
igen, so nützt es uns nichts; und wenn wir rechtschaffen leben, aber
ı rechten Glauben abirren, so gewinnen wir nichts für unser Heil.
llen wir der Hölle entfliehen und den Himmel erlangen, so muß uns
ides zieren, der rechte Glaube und ein reines Leben. Was hilft es,
ın ein Baum hoch emporwächst und im Blätterschmuck prangt, aber
Früchten leer steht? Ebenso hilft dem Christen die Rechtgläubigkeit
ıt, wenn die Sittlichkeit fehlt. Daher sagte Christus in der Selig-
isung: ‚Selig, wer tut und lehrt' (Matth. 5, 19). Denn die Predigt
rch Werke ist klarer und glaubwürdiger, als die Predigt durch
ɔrte. Denn der Fromme predigt, auch wenn er schweigt oder in
:borgenheit lebt; die einen erbaut er durch seine Erscheinung, die
ern durch seinen guten Ruf; er steht bei Gott in Gnaden, weil er

---

[1] 1. Pet. 2, 21.
[2] Tit. 2, 11.
[3] 1. Joh. 2, 6; Col. 2, 6.
[4] 2. Cor. 4, 10.
[5] Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; Epheſ., 4, 23 f., uſw.
[6] Röm. 8, 29.
[7] Joh. 14, 6.

durch sein Leben Gott preist und die Mitmenschen zur Lobpreisung Gottes veranlaßt; um seinetwillen senden Zunge und Mund von vielen Tausenden Preis und Danksagung zum Gott des Weltalls empor."[1]

Luther besaß kein Erlebnis des Glaubens, darum verstand er auch nicht, wie er selbst gesteht, das Schriftwort: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben".[2] Und doch ist gerade dieses Wort, auf das sich der hl. Paulus wiederholt beruft,[3] der adäquate Ausdruck für die innige Verbindung von Lehre und Leben im wahren Gläubigen. Dem Gerechten ist eben der Glaube zum Leben, das Leben zum Glauben geworden. Er lebt aus dem Glauben, wie er aus der Lunge atmet.[4] Gleichwie aber Luther die Religiosität von der Sittlichkeit trennte, wie wir bereits wissen, so war er auch gezwungen, Lehre und Leben von einander zu trennen, ja sogar zu behaupten, der hl. Paulus verdamme das heilige Leben aller Papisten; lebe man auch in den Geboten Gottes, so sei es nur lauter Heuchelei; selbst Christus verdamme alle unsere Werke.[5]

Doch Luther erweist sich durch seine weiter oben zitierten Worte über die Trennung der Lehre vom Leben zugleich als ein großer Schalk. Er sprach es bei anderer Gelegenheit offen aus, daß auf die Predigt des Evangeliums immer die Reform der gottlosen Lehre und des gottlosen Lebens, das vorher war, folgt.[6] Auf die Predigt von Luthers „Evangelium" folgte jedoch gerade eine Steigerung der früheren Schlechtigkeit. Luther wußte dies, denn er kannte sein und der Seinigen Leben; er hat es oft genug unwirksam bedauert. Er wußte auch zu gut, daß jenes Leben eine Wirkung seiner Lehre, diese die Triebfeder zu dem unsittlichen Leben war. Das wurde ihm oft vorgeworfen, wie er wiederholt gesteht.[7] Das gestanden auch seine einstigen Anhänger und Gönner. „Solche, die ich vorher als reine, aufrichtige und arglose Menschen gekannt hatte", schreibt 1530 Erasmus, „begannen, so wie

---

[1] Chrysostomi opp., ed. Montfaucon (Paris 1718—1738), Homil. 13 in Gen., t. IV, 104. Der hl. Kirchenvater kommt darauf öfters zurück, so z. B. Hom. 31 in Evang. Joh. (VIII, 175); Hom. 8 in 2. Tim. (XI, 707); Hom. 11 in ep. ad Rom. (IX, 537); Hom. 7 in ep. ad Hebr. (XII, 70).

[2] S. I[1] 724; I[2] 758.

[3] Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38.

[4] S. dazu A. Weiß, Apologie des Christentums, 3. Aufl. III, 2, S. 1107 ff.

[5] S. I[1] 332, 334.

[6] Opp. exeg. lat., XXII, 319 (1534): „Quando verbum pure docetur, tunc extirpantur mali doctores, et semper praedicationem evangelii sequitur reformatio impiae doctrinae et vitae quae praecessit."

[7] S. 1[1] 22; I[2] 22.

ſie ſich zur Sekte geſchlagen hatten, von Mädchen zu reden, Würfel zu ſpielen, das Gebet zu verachten; ſie wurden habſüchtig, unverträglich, rachſüchtig, verleumderiſch, eitel, von viperhaften Sitten; auch das rein Menſchliche ſcheinen ſie völlig ausgezogen zu haben".[1] „Man lebt, als ſei kein Gott", ſchreibt Wicel, der dieſes Leben mitangeſehen hatte, „man ſündigt, als ſei keine Hölle, nur wie unvernünftige Tiere gehet man herdurch"[2]. Das beſtätigt Luther ſelbſt mehrere Jahre vor Wicel: „Solch ſchändliche Säue ſind wir heilloſe Deutſche das mehrere Teil, daß wir weder Zucht noch Vernunft haben, und wenn wir von Gott hören, achten wir's gleich ſo viel, als wären es der Gaukler Mährlein."[3] „Das Evangelium rühmend, haben ſie das Evangelium auf klägliche Weiſe unterdrückt", ſchreibt Wicel.[4] „Sie ſchreien, wir glauben dem Evangelium", berichtet Werſtemius, „und ſie leben nichtsdeſtoweniger, als ſeien ſie von der Falſchheit des Evangeliums überzeugt. Suche nach dem Grunde ihrer verderbten Sitten, ihres ſchlechten Lebens, und du wirſt hören: ‚Auf das Leben kommt es nicht an; durch den Glauben allein ſind wir die lauterſten Chriſten'."[5] Sie beſchränkten, treu Luthers Lehre, ihr ganzes Evangelium auf die alleinige Sündenvergebung, vergaßen und verwarfen aber die innere Heiligung, welche der vorzüglichſte Teil des Chriſtentums iſt.[6] Darnach ſah auch das Leben aus, beſonders

[1] Opp. Erasmi, Lugd. Batav. 1706, t. X, p. 1608. Vgl. dazu das Wort des Uſingen, oben I[1] 355; I[2] 332.

[2] Homil. orthod. Poſtill oder Predigtbuch. Köln 1539, Bl. 196. S. dazu oben I[1] 356.

[3] Weim. XXIII., 148; Erl. 30, 68, zum J. 1527. Schalkhaft warf er dies bei anderer Gelegenheit Papſt und Kardinälen vor. S. I[1] 752; I[2] 786.

[4] Wicelii epistolarum libri quatuor (Lipsiae 1537), fol Dd. 1: „Evangelium profitentes Evangelium oppresserunt miserandis modis."

[5] De purgatorio (1528), fol. Bij.; „Evangelio, clamitant, credimus Evangelio. Et tamen nihilosecius vivunt, quam si de falsitate Evangelii non dubitarent. Quere, si placet, cur tam inversos habeant mores, cur in tantum vivant perdite, et audies: ‚non refert; sola fide sumus purissimi christiani'. Et revera, quos ego hactenus addictos vidi Lutherano senatui, nisi fidem egregiam habeant, quid tum habeant, prorsus ignoro. Contemplatus sum mores: vidi corruptissimos. Annotavi dicta: nihil unquam audivi, quod esset virulentius. Rogavi totius vitae periodum: agnovi vanam et futilem et ex omni propemodum parte illecebrosam peccati et in expugnanda semper virtute positam."

[6] Dies beklagt auch der anfänglich begeiſterte Anhänger Luthers, Johann Haner in der Vorrede zu: Prophetia vetus ac nova (Lipsiae 1534), Er, der geborene Nürnberger, ſah mit Schrecken den fortſchreitenden Sittenverfall ſeiner Vaterſtadt und gibt als Grund davon an „das Dogma, das Alpha und das Omega ihrer Gottloſigkeit, daß nämlich der Glaube allein rechtfertige." (Epistolae duae Joh. Haneri et G. Wicelii de

der Wittenberger, so daß Luther schon 1524 sich den Vorwurf mußte gefallen lassen: „Wie näher Wittenberg, je böser die Christen.“ [1]

Luther selbst sah in lichteren Augenblicken, so z. B. im Jahre 1529, ein, daß seine Evangelischen siebenmal ärger werden, als sie je zuvor, nämlich unter dem Papsttum, gewesen.[2] Ein andermal sagt er, daß die Leute zu lauter Teufeln[3] und um so ärger werden, je mehr man ihnen das Evangelium predigt, und daß der Glaube um so mehr abnehme.[4] Die Welt „werde aus seiner Lehre, je länger, je ärger“, ja unzüchtiger als zuvor unter dem Papsttum ... Jetzt sind die Leute mit sieben Teufeln besessen, da sie zuvor mit einem Teufel besessen waren. Der Teufel fährt jetzt mit Haufen in die Leute, daß sie nun unter dem Lichte des Evangelii (!) sind geiziger, listiger, vorteilischer, unbarmherziger, unzüchtiger, frecher und ärger denn zuvor unter dem Papsttum ... Man sieht's an Bauern, Bürgern, Adel und an allen Ständen, vom höchsten an bis zum niedrigsten, wie ein schändlich, unordentlich Leben sie führen in Geizen, Saufen, Fressen, Unzucht und allerlei Schand und Laster“.[5]

---

causa Lutherana 1534, fol. A. 3). S. Egranus, ein Hauptbeförderer der Luther'schen Lehre (so daß Eck seinen Namen der Bannbulle beifügte), klagte um dieselbe Zeit wie Haner, daß durch die Predigt von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein „ein unbußfertig Volk gemacht wird, welches sich selbst in aller Untugend Gottes Gunst und Huld erdichteter Weise zusagt und verheißt“. Die Prediger „machen ein unchristlich weltlich Volk; denn es gefällt dem Fleische wohl, so man hört, Christus habs allein getan, gute Werke seien nichts vor Gott denn eitel Sünden und dergleichen,“ so daß, „wenn man die Historien und Geschichten der Alten ansieht, in 800 Jahren, seit die Deutschen Christen gewesen sind, kein ungezogener, sträflicher, mutwilliger Volk in deutscher Nation gewesen ist und gelebt hat, als zu dieser Zeit, welches am meisten kommt aus der Lehre, dadurch gute Werk verachtet und verworfen werden“. Ein christlicher Unterricht von der Gerechtigkeit des Glaubens und von guten Werken, Leipzig 1543, Bl. G. 2. 3.

[1] S. oben I[1] 22.

[2] Weim. XXVIII, 763. Erl. 36, 41. Vgl. Ebds. S. 404. Gal. II, 352 (S. 691). Einen ähnlichen Ausspruch des abgefallenen Franziskaner Eberlin von Günzburg, oben I[1] 23. Dazu Döllinger, Reformation, I, 302.

[3] Erl. 45, 198.

[4] Erl. 17, 235 f.

[5] Erl. 1, 14; 36, 411; 45, 190 f. 198 f. Um dann wieder von den Lastern der von ihm gegründeten Genossenschaft die Augen abzulenken, polterte Luther gegen die Lasterhaftigkeit innerhalb der katholischen Kirche. In Gal. III, 44 (ed. Irmischer): „Impossibile est, ut Pontificum tyrannis longius possit durare; Roma enim sic omnis

Die Tatsachen schrien zu laut, sie lagen vor aller Augen, er war unfähig, sie wegzuzaubern. Aber er besaß nicht die „einfache Seele", die „Einfalt des Gemüts", um ehrlich genug einzugestehen, daß die direkte Ursache des verlotterten Lebens seine Lehre, sein „Evangelium" war. Im Gegenteil, er bedauert bloß, daß „die (seine) Lehre so vollkommen ins Werk und Leben bei uns nicht will kommen, wie es wohl sein sollte",[1] und er antwortet jenen, die seine Lehre für den schlechten Wandel der Seinen verantwortlich machten und die Vernachlässigung aller Pflichten der Frömmigkeit, sowie die Verachtung der guten Werke bei den Seinen auf seine Lehre als den Grund zurückführten, indem er die von ihm ausgeübte Taktik[2] ihnen zum Vorwurf machte: sie verzerrten seine Lehre, um ihre eigene Position zu stärken.[3] Er wurde, um jeden Schatten, der auf seine Lehre fallen könnte, zu verscheuchen, sogar ein Sittenprediger, und er wendet sich gegen jene, die sich nur auf den Glauben verlassen, der sie ohne die Werke selig machen solle; der Glaube ohne die Werke sei ein falscher Glaube[4] usw., gerade, wie er, in die Enge getrieben, seinem toten Glauben alle möglichen Wirkungen zugeschrieben hat.[5]

Zugleich wälzt er schalkhaft den Grund des wachsenden grauenhaften Zustandes auf andere Faktoren, als seine Lehre. Vor allem ist es, wie allgemein bekannt ist, der Satan, der ihr und ihm diesen Schabernack spiele;[6] er ziehe die Leute, auch die guten, vom Evangelium durch

generis sceleribus inquinata est, ut non possit esse pejor, nisi fiat ipse infernus." Nun verdopple oder versiebenfache man diesen Zustand: dann haben wir die „evangelische Reformation" nach Luthers eigenem Geständnis.

[1] Erl. 13, 391.

[2] Vgl. oben I[1] 725 f.; I[2] 759 f.

[3] Opp. exeg. lat., IV, 190 (in Gen. c. 18): „Papistae depravant studiose nostra dicta, ut suam causam ornent. Cum enim dicimus, hominem non justificari operibus, affirmant, nos bona opera prohibere et damnare. Tales viperae sunt Cochlaeus, Witzelius et alii. Haec sunt Satanica mendacia virulentorum et pessimorum hominum." Vgl. auch Opp. exeg. lat. XXIII, 147.

[4] Erl. 8, 154. Vgl. zudem 19, 354; 49, 67. 193; 47, 245 f., usw. Die protestantischen Lutherforscher haben diesen Punkt begreiflicherweise so stark hervorgezogen, daß ein Katholik nicht weiter mehr nach Stellen zu suchen nötig hat. Den Grund von Luthers Taktik haben sie allerdings ebensowenig eingestehen wollen, als die Tatsache, daß Luther an solchen Stellen seine Grundgedanken verleugnet: der Glaube allein, ohne die Werke, mache selig, letztere hülfen gar nichts zur Frömmigkeit und Seligkeit, sie reichten nicht an Gott heran und hätten keinen Bezug auf ihn, sondern nur auf den Nächsten; der Glaube allein handle mit Gott. S. I[1] 687; I[2] 721, und Erl. 14, 289 ff., u. ö.

[5] S. oben I[1] 627. 686, 2; I[2] 658. 720, 2.

[6] S. auch Erl. 13, 390 f.

allzu große Sättigung ab;[1] so daß also gerade die übermäßige Beschäftigung mit seiner Lehre der Grund des sittlichen Verderbens gewesen wäre. Andere Male behandelt er den Hinweis auf das gottlose Leben der Seinen mit Verachtung: „Zu unserer Zeit schreien Papisten, Wiedertäufer und andere Rotten wider uns: ‚Was ist's, daß ihr viel geprediget vom Glauben und Christo? Was werden die Leute davon besser? Es muß wahrlich getan sein.' Solch Fürgeben hat wohl einen Schein, als sei es etwas; aber wenn man's beim Lichte besieht, so ist's ein lauter, eitel, nichtig Gewäsch".[2] Nicht besser und vernünftiger sind andere Erklärungen, die er vorbrachte.[3] Im Zusammenhang mit seiner Lehre vom unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium war noch immer

---

[1] In Gal. c. 6, 5, nach der Übersetzung von Justus Menius bei Walch VIII, 2816: „Über das verführt der Satan . . . viel Leut vom Evangelio, daß sie der reinen Lehre mit der Zeit satt und überdrüssig werden. Denn weil es (das Wort) täglich so fleißig gehandelt wird, gewinnen sie einen Grauen und Ekel dafür, werden mit der Zeit je länger je fauler und träger zu aller Gottseligkeit."

[2] Erl. 9, 236 f.

[3] Schon im Jahre 1523 tischt er eine auf, die ihn uns in seiner ganzen Schalheit erkennen läßt: „Vorher (im Papsttum), als noch nicht das Licht war, sahen wir nicht unsere Bosheit; nun aber sehen wir, wie wir geirrt haben. Wir waren vorher (unserer Meinung nach) fromm, weil wir die Sünde nicht erkannten, wir sahen nicht, wie völlig armselig wir von Natur seien, wie man dem Nächsten gegenüber sich verhalten soll; jetzt, da wir es sehen, sagen wir, wir würden schlechter" (Weim. XI, 190). Und einen solchen Mann nehmen die protestantischen Theologen ernst! Einige Jahre später (1526) stellt er den schlimmen Zustand als von Gott gewollt hin. So Weim. XIX, 590: „Wenn man von Gottes Gnaden und Frieden predigt, welches durch das Evangelium geschieht, da wundert man sich, daß die Leute so böse sind, mehr denn zuvor. Aber es muß so sein. Denn hier höreſt Du, daß Gott klagt über böse Zeit (Ps. 94, 13: ‚daß er still sei zur bösen Zeit'), und lehrt still und geduldig sein, welches man zur guten Zeit nicht kann"! Ein Jahr nachher schreibt er: „Wir hören heute: ‚was Gutes kommt aus dem Evangelium'?" Es entstünden nur Skandale, von denen das ärgste sei, daß er und die Seinen unter sich uneins seien. „Aber wer hat angefangen? Nicht wir!" (Weim. XX, 674). Etliche Jahre später tröstete er die Seinen mit den Worten: „Wenn Du fragst, was Gutes aus unserer Lehre gekommen sei, so frage ich Dich: was ist denn Gutes entstanden aus der Predigt Loths in Sodoma?" (Opp. exeg. lat. V, 37). Daß der Stand der Frage da und dort ein anderer sei, brauchte ihn nicht zu kümmern. Und er ist ein anderer: Loths Predigt wurde von den Sodomiten wohl gehört, aber nicht angenommen? Luthers Predigt und Lehre wurde von den Seinen angenommen und es wurde von ihnen darnach gehandelt. Da Schlechtes daraus folgte, suchte Luther seiner Taktik gemäß die Verantwortlichkeit listig von sich und seiner Lehre abzuschütteln, und erdachte alle möglichen Ausflüchte. Darin war er allerdings „ein Genie ohne Gleichen"!

das Vernünftigste, wenn er das Leben von der Lehre trennte, wenn er behauptete, die Lehre sei gut, das Leben aber so so; auf dieses komme es jedoch nicht an, sondern auf die Lehre.

Daß er damit im Widerspruch mit der apostolischen Lehre steht, brauchte ihn, der sich selbst für einen Apostel hielt, nicht zu kümmern. Und dann: war seine Lehre, der eine solche Sittenlosigkeit folgte, gut? Konnte er auch behaupten, die Lehre bleibe sich gleich, nachdem er fortwährend heute das verneinte, was er gestern behauptet hatte?

Ihm jedoch lag nur daran, jene Lehre, zu der ihn sein Leben und sein Steiffinn gebracht hatten, zu retten. Er ging hierin so weit, daß er gegen Matth. 5, 19,[1] behauptete: „Es ist nicht eine geringe Gnade, daß Gott sein Wort auch durch böse Buben und Gottlose gibt (sind das Luthers Prediger?); ja, es ist etlichermaßen gefährlicher, wenn er's durch heilige Leute gibt, als wenn er's durch unheilige gibt, weil die Unverständigen darauffallen und mehr an der Menschen Heiligkeit, als am Worte Gottes hangen",[2] usw. Was Wunder? „Die rechten Heiligen Christi müssen gute, starke Sünder sein, und solche Heilige bleiben."[3] Um „solche Heilige" zu werden, war es freilich besser, wenn die Seinigen keine heiligen Prediger hatten, sondern unheilige.

In der katholischen Kirche erreicht allerdings oft das Leben nicht die Lehre. In Luthers Genossenschaft dagegen steht der Gottesfürchtige dem Leben nach bedeutend höher, als Luther und seine Lehre. Das zeigt, daß bei Luther und den Seinen das schlechte Leben nicht bloß auf die menschliche Schwachheit der Personen, sondern auch, und zwar vorzugsweise, auf die irrige Lehre zurückzuführen ist.[4] Auch an Luther bewahrheitete sich der Spruch: „Sein Leben ist wie seine Lehre"; „den Baum erkennt man an seinen Früchten". Ja, man kann selbst ihm zugestehen, daß er nicht alle Konsequenzen seiner neuen Lehre zog. Von dem, was er aus der alten katholischen Lehre mit sich gebracht hatte, mußte er schon 1520 gestehen: „Ich weiß, daß ich nicht demgemäß lebe, was ich lehre."[5] Das ist traurig. Daß er nicht ganz nach der seinen lebte, war gut.

---

[1] „Qui fecerit et docuerit." S. I^1 769; I^2 803.

[2] An zwei Pfarrherren (1528), Erl. 26, 281.

[3] Erl. 50, 248. S. dazu neuestens Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach', 86), S. 58 f.

[4] S. dazu oben I^1 307, Anm. 1; I^2 297.

[5] S. oben I^1 110; I^2 98.

Daß aber ein gottgefälliges, ſittlich gutes Leben die beſte Empfehlung eines Lehrers und ſeiner Lehre ſei, das erkannten ſogar die deutſchen Humaniſten, deren Theologe Luther ſeit 1518 geworden war, recht wohl. Sagt doch ſchon Ariſtoteles, die Wahrheit der Reden ſei für die Einwirkung aufs Leben notwendig, und deshalb erweckten ſie Vertrauen, wenn ſie mit den Handlungen übereinſtimmen.[1] Darum wurden die Humaniſten anfänglich nicht müde, Luthers unbeſcholtenen Lebenswandel hervorzukehren, ja mit den übertriebenſten Lobſprüchen zu feiern.

In der Tat ſchrieb Erasmus, welcher den erſten Anfängen Luthers Beifall gezollt und mehrere Jahre hindurch der Bewegung günſtig gegenübergeſtanden hatte, am 18. Mai 1518 an Kardinal Wolſey: „Das Leben Luthers wird von allen mit großer Übereinſtimmung gelobt, und es iſt kein geringes Vorurteil von der großen Unbeſcholtenheit des Wandels, wenn ſelbſt die Feinde nichts zu verleumden finden.“[2] Damit ſtimmen desſelben Erasmus Ausſprüche vom J. 1519 überein.[3]

Dem gegenüber klagte aber Luther bereits etliche Monate vorher dem Staupitz: „Ich bin ein Menſch, zugleich ausgeſetzt und fortgeriſſen von der Geſellſchaft, von der Völlerei, von den Regungen des Fleiſches, von der Nachläſſigkeit und anderen Beſchwerden“. Er hatte auch ſchon das „Brennen“ erfahren.[4] Das waren jedoch Dinge, die teils den Augen der Humaniſten entgingen, teils in ihren Augen dem unbeſcholtenen Leben des Einzelnen keinen Eintrag taten. Ihr Maßſtab war bekanntlich nicht ſehr hoch. Das Leben eines Prieſters und Ordensmannes hieß in ihren Kreiſen unbefleckt und unbeſcholten, wenn der Betreffende nur keine Konkubine hielt. Inſoferne war damals Luthers Leben allerdings unbeſcholten. Die Humaniſten beurteilten dasſelbe nach ihrem eigenen Maßſtabe. Die Nachfolge Chriſti in Selbſtverleugnung, Demut, Gehorſam und Gottesliebe war ihnen ebenſo unbekannt, wie Luther; darum vermißten ſie dieſen Prüfſtein jedes chriſtlichen Lebens bei ihm nicht. Sein unbändiger Hochmut, ſein Steifſinn, ſein Trotz, ſeine Dreiſtigkeit galten ihnen als Mannesmut, als Überzeugungstreue. Was Wunder alſo, daß Melanchthon nicht genug den „frommen“ und „heiligen“ Martin ſelbſt ſeit 1520 rühmen

[1] Eth. ad Nicom., p. 1172b, 3. Vgl. dazu Brandis, Handbuch der griechiſch-röm. Philoſophie, II, 1499. S. I[1] 769; I[2] 803 die bei Chryſoſtomus unterſtrichenen Worte.

[2] Opp. omn. Erasmi, t. III, ep. 317, p. 322.

[3] Ibid., ep. 427, p. 444 sq., u. a. a. O.

[4] S. I[1] 110 f.; I[2] 100.

konnte?[1] Und in ſein Lob ſtimmten Seinesgleichen ein, ja auch noch zu und nach der Zeit, als Luther auf der Wartburg 1521 durch ſein eigenes Geſtändnis ſeinem „frommen" Leben das Verdikt geſprochen hatte, und nachdem ſeine ungezähmten Leidenſchaften immer mehr vor aller Welt zum Vorſchein gekommen waren.[2] All jenen humaniſtiſchen Äußerungen lag eine wohlberechnete Taktik zugrunde, aus welcher der Gedanke

[1] So nennt er Luther im J. 1520 „virum iuxta pium atque eruditum vereque theologum" (Corp. Ref. I, 137), ſo daß Melanchthon, der erſte Freigeiſt des Proteſtantismus, ausruft: „Emori malim, quam ab hoc viro avelli" (ibid., p. 160), „Scio", ſchreibt er in demſelben Jahre einem Karthäuſer, „nec apostatam illum esse (!), et coelebare et ieiunare et orare, ita ut cum Chartusiis quoque conferri possit (!) . . . Ostende quid ille erret, doctrinam damna; mores non potes" (ibid., p. 200). Im J. 1521 ſpricht er vom „optimus et sanctissimus homo Lutherus" (ibid., p 492).

[2] S. I[1] 736, 2; I[2] 770, 2. So ſchreibt im J. 1520 auch ein Jünger Luthers, es erhelle, „Lutherum esse viventis Dei angelum, qui palabundas Christi oves pascat solo veritatis verbo" (Weim. VII, 186). Am Schluß der Schrift: „Doctor Martini Luthers offenliche verhör zu Worms im Reichstag red und widerred am 17. tag aprilis im Jar 1521 beſchechen", heißt es: „Aller gelertteſchter und andechtigſter vatter Martin, ain Nachvolger der hayligen Junckfraw Katterin, Haidniſcher, lateiniſcher lerer ain überwinder, Ain brüderlicher tröſter des falsz verlaſſen ſünder, Krancker ſeelen artzney, ain getreuer ratgeb genannt, Hayliger ſchrifft ain auszleger von Gott geſandt, Der werd gehat deiner hayligen gayſtlichen leer, Und bewar dich yetz on end und immer meer." Alb. Burer ſchrieb am 27. März 1522 an Beatus Rhenanus: „Vir est, quantum ex vultu apparet, benignus, mansuetus et hilaris, vox ejus suavis et sonora atque etiam ita, at admirer suavem loquentiam hominis. Piissimum est quidquid loquitur, quidquid docet, quidquid agit, etiamsi ab impiissimis inimicis ejus diversum dicatur. Hunc qui semel, modo si non fuerit saxo, iterum atque iterum audire cupit, adeo tenaces aculeos infigit animis auditorum. Breviter, in eo viro nihil, quod ad absolutissimam christianae religionis pietatem faciat, desiderari queat, etiamsi semel universi mortales unacum portis inferi contradixerunt." Zeitſchr. f. Kirchengeſch., V, 332 f. Ausſprüche anderer will ich hier übergehen. Es iſt auch zur Genüge bekannt, daß ſeit 1520 Bilder ausgegeben oder den Schriften Luthers beigegeben wurden, auf denen er wie ein Heiliger mit großer ſonnenförmiger Strahlenglorie und mit dem hl. Geiſt als Taube über ſeinem Haupte abgebildet erſcheint. Vgl. dazu das Wort Aleanders bei Brieger, Aleander und Luther, S. 40 f., Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516—1523 (1888), S. 213, n. 3. [Ein derartiges Bild iſt (aus der Straßburger Ausgabe von Luthers Predigten 1523 — vermutlich dieſelbe wie bei Kuczynski, S. 142 f., no. 1553) wiedergegeben von Weislinger, Friß Vogel[2] 453 und etwas verſchieden bei Buchwald, Dr. Luther, 208. Das Bild macht aber ſehr den Eindruck, als ſtelle es nicht einen Auguſtiner dar, ſondern einen Dominikaner. Von Ähnlichkeit mit Luther iſt keine Rede. Vermutlich iſt es die Nachbildung einer älteren Darſtellung des hl. Thomas von Aquin. Luther macht ſich über dieſe luſtig und meint, der angebliche hl. Geiſt, der dieſem ins Ohr geblaſen habe, möge wohl ein „junger Teufel" geweſen

hervorleuchtet, ein Lehrer müsse seine Lehre durch ein frommes Leben bestätigen. Gleich wie den ersten Anhängern Luthers viel daran lag, ihn als irrtumslos und unfehlbar auszugeben,[1] und jeden Schatten von Mißtrauen in seine Lehre zu entfernen,[2] so gebrauchten sie auch alle, selbst verwerfliche Mittel, um seinen Lebenswandel als unvergleichlich gut, seinen Charakter als echt christlich auszuposaunen und jeden Schatten von Mißtrauen in sein Leben und überhaupt in ihn zu entfernen.[3]

Aber es gelang ihnen nicht trotz all ihrer Anstrengungen; Luther hat sich selbst verraten, und zwar in der derbsten Weise.

---

sein (Erl. 15², 510). Für dieses Wort haben ihn seine eigenen Verehrer mit der eben angeführten Apotheose gestraft. Seine Gegner waren milder als er, indem sie von Luther sagten: „dem man eine weiße Gans auf sein Haupt malt", s. Wedewer, J. Dietenberger, 349. D. H.].

[1] Zu dieser Vergötterung Luthers trug nicht wenig des Staupitz blinde Verehrung für Luther und sein Einfluß auf die Nürnberger Humanisten bei, so daß Scheurl schon am 10. April 1519 schrieb: „Id fastigii apud Germanos conscendit Martinus noster cum Wittembergiae immortali gloria, ut vel a quovis errore putetur excusari posse, si modo errare possit". Briefbuch, ed. Knaake, II, 85. Luther wurde nach und nach als der Mann voll des hl. Geistes ausposaunt. Melanchthon äußerte sich demgemäß am 3. Februar 1521 in bezug auf Emsers gegen Luther gerichtete Schrift: „O hominis inauditam amentiam, qui cum Hercule nostro, viro pleno divini Spiritus, ausit congredi" (Corp. Ref., I, 282)! Ähnlich warf der abgefallene freche Franziskaner J. Briesmann dem wackeren Schatzgeyer aus demselben Orden vor: „Miror profecto hebetudinem tuam, quomodo te sic ignores, ut cum tanto viro, quantus Lutherus est, certamen de literis sanctis inire ausus sis, et sus cum Minerva, ut aiunt. decertare. Videsne quid effecerunt Sylvester et Eccius? quid promoverant Latomus et Catharinus, ut reliquos obscuriores nunc sileam? Nonne omnes vivacissimo Verbo Dei iugulati sunt?" Joannis Briesmanni ad Casparis Schatzgeyri Minoritae plicas responsio pro Lutherano libello de Votis monasticis (1523), fol. 16. Denselben Vorwurf vernehmen wir aus dem Munde des abgefallenen Augustinereremiten Lonicer gegenüber dem Franziskaner A. v. Alfeld (bei Lemmens, P. Augustin von Alfeld, S. 28). Luther galt seinen Anhängern als der Unfehlbare, der nicht angegriffen werden durfte, so daß jeder Angriff auf ihn schon von vorneherein als Niederlage ausgeschrieen wurde.

[2] S. oben I¹ 734, 2; I² 768, 2.

[3] Melanchthon schrieb Ende 1521 an Capito, den damals schon lutherfreundlichen Prediger und Rat des Erzbischofes zu Mainz: „Modis omnibus efficiendum est tibi, ne contemnatur Lutherus, et ut eius hoc tempore literae apud tuos valeant". Luther verachten heiße Christum verachten: „Si Lutherus, id quod multi sentiunt, divinitus missus est, qui mundum ad Evangelium revocet, cavendum est, ne non tam Lutherum quam illum, cuius hic ἀπόστολον agit, contempsisse videamini . . . εὐαγγέλιον reiicitis, si Lutherus reiicitur". Melanchthon kennt und benützt, wie Luther, das Mittel, das heute eine korrupte Presse anwendet: Drohung mit Veröffentlichung unliebsamer Dinge, sollte nicht den Wünschen willfahrt werden: „Quod privatim ad

a. Luthers zotenhafte Sprache.

Wir kennen bereits das am Reichstage zu Worms 1521 vom venetianiſchen Geſandten Contarini über Luthers Leben ausgeſprochene Urteil: Luther habe faſt alle enttäuſcht ſowohl betreffs ſeines Lebens, als ſeiner Wiſſenſchaft.[1] Auch nach dem päpſtlichen Geſandten und Humaniſten Aleander hat Luther die in aller Welt von ihm vorgefaßte gute Meinung durch ſein auf dem Reichstag zur Schau getragenes Leben, „durch ſeine Trunkſucht und ſeine ausgelaſſenen Geberden" zerſtört,[2] ſo daß Karl V. ſagte: „Dieſer würde mich niemals zu einem Häretiker machen."[3] Der polniſche Geſandte und Humaniſt Johann Dantiscus, welcher 1523 durch ſeinen Freund Melanchthon, den er ungemein ſchätzte, bei Luther eingeführt wurde, beſaß eine nicht geringe Meinung vom letzteren;[4] ſie wurde ihm aber bei ſeiner Unterredung mit Luther völlig genommen. „In bezug auf den heiligmäßigen Lebenswandel, der ihm bei uns von vielen nachgerühmt wurde", ſchreibt er, „unterſcheidet er ſich in nichts von uns anderen", d. h. er treibt es wie andere, und erhebt ſich keinen Zoll breit über ſie. Dantiscus fand ihn zwar gelehrt und begabt; „allein außer Läſterung, Arroganz und Biſſigkeit gegen Papſt, Kaiſer und einige andere Fürſten hörte ich nichts aus ſeinem Munde".[5] In heiterer Stimmung hätten ſie zuſammen Wein und Bier getrunken, wie es dort Sitte ſei, und er ſcheine in allem „ein gut

---

principem tuum pertinet, proscindetur accerbissimo scripto, nisi dextre responderitis. Hoc ut prematur quantillo incommodo efficere potestis. De indulgentiis, credo, agitur; quae cum iam olim deploratae sint, minimo negotio abrogari possunt. Nam vel hinc Lutheri candorem aestimes, qui praeter indulgentias nihil attingit". Die ſchlaue Taktik Luthers gilt alſo Melanchthon als candor! Er ſchließt: „Cedite hoc uno loco recta monenti tanto cum commodo vestro, si consultum vultis τῇ τοῦ ἐπισκόπου ἀξιᾷ. Ego hactenus sedulo praestiti, ne quid contra vos ederetur, et porro praestare cupio, modo recta velitis", d. h., wie er und Luther es wollen. Corp. Ref., I, 492.

[1] S. oben I[1] 567; I[2] 589.

[2] Ebendſ., Anm. 1.

[3] Brieger, a. a. O., S. 170.

[4] Sagte er doch: „Qui non Romae Pontificem, et Vitembergae Lutherum vidisset, vulgo nil vidisse crederetur." Brief an den Biſchof von Poſen in: Ztſchrft. f. d. Geſch. u. Altertumskunde Ermlands. 4. Bd., Jahrgang 1867—1869, S. 547.

[5] Ebdſ. S. 547: „Vitae sanctimonia, quae de illo apud nos per multos praedicata est, nil a nobis aliis differt." Vorher: „Inveni virum acutum, doctum, facundum; sed citra maledicentiam, arroganciam et livorem in Pontificem, Caesarem et quosdam alios Principes nil proferentem. Quae si omnia describere velim, dies iste me deficeret".

Geſelle". Hochmut gibt ſich bei ihm ſofort zu erkennen und große Ruhmſucht. Im Verleumden und Schimpfen, im Nachreden und Spotten erſcheint er geradezu ausgelaſſen. Wer er im Übrigen ſei, wird deutlich genug durch ſeine Schriften dargeſtellt."[1]

Auch Luthers Anhänger ſtimmten hierin überein. So z. B. fand Capito (um von Bucer zu ſchweigen[2]) im Jahre 1525, daß Luther durch ſeine Läſterſchrift: „Wider die himmliſchen Propheten" gegen Carlſtadt, welchen Capito doch als ſchlechten, verdächtigen Menſchen bezeichnet, ſeinen guten Ruf ſehr ſtark beſudelt habe.[3] Selbſt Melanchthon urteilte in einem Briefe desſelben Jahres über Luthers Leben ganz anders, als vier oder fünf Jahre früher, ſo daß der Freund und Geſinnungsgenoſſe Melanchthons, Camerarius, an den jener Brief gerichtet war, ſich bei Herausgabe desſelben veranlaßt ſah, zu gunſten der öffentlichen, künſtlich erzeugten Meinung über Luther die anſtößigen, Luthers Leben kompromittierenden Stellen zu ſtreichen und den Brief diesbezüglich umzuarbeiten.[4] Melanchthon wollte zwar noch gewiſſe Beweiſe von Luthers Gottesfurcht beſitzen, aber er warf ihm Leichtfertigkeit oder Flatterhaftigkeit vor, die entſprungenen Nonnen hätten ihn umgarnt; wegen ſeiner Poſſenreißerei hätten er und die Seinen ihn oft getadelt, er hoffe, daß Luther nun im Eheleben würdevoller werde.[5]

Er wurde aber nicht würdevoller, wie wir wiſſen, im Gegenteil, er wurde immer ausgelaſſener,[6] wie Melanchthon mit Bedauern hervorhebt.[7]

[1] Ebdſ., S. 547.

[2] S. oben I[1] 311, Anm. 5; I[2] 299.

[3] „Tantopere conspurcavit sanctissimam de se opinionem". Bei O. Vogt, Dr. Johann Bugenhagens Briefwechſel (1888), S. 35, 38.

[4] Der Zweck rechtfertigt die Mittel! Es iſt bezeichnend, wie Kolde des Camerarius Verfahren entſchuldigt. Es ſei auffallend, „aber immerhin aus Pietätsrückſichten erklärlich, daß er, wie wir jetzt wiſſen, bei ſeiner früher ſehr hochgeſchätzten Ausgabe von Melanchthons Briefen keineswegs möglichſte Übereinſtimmung mit dem Original anſtrebte, vielmehr oft nicht unbedeutende Interpolationen vorgenommen hat." Realenzyklop. f. prot. Theol., 3. Aufl., III, 686. Wehe, wenn ein Katholik zur Rettung eines katholiſchen Vorfahren ſich ähnlicher Kniffe wie Camerarius gegenüber Luther erlauben würde! Da würden die Proteſtanten nicht von Pietätsrückſichten, ſondern von unlauterem Gebahren, von Perfidie ſprechen. Gegenüber den Katholiken beſeelt die proteſtantiſchen Theologen fortwährend noch der alte Geiſt Luthers. Handelt es ſich übrigens bei Camerarius nur um Interpolationen? Sind es nicht völlige Fälſchungen? Warum iſt Kolde nicht mutig genug, dies offen zu geſtehen?

[5] S. oben I[1] 293, und Anm. 5; 207, Anm. I[2] 283.

[6] S. oben I[1] 206 f.; 234 und Anm. 1; 315 f.

[7] Melanchthon ad Camerar., 11. Ap. 1526: „Utinam Lutherus etiam taceret. Quem cum aetate usuque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum,

Seine Gemeinheit und Ausgelassenheit gegenüber der katholischen Kirche fand seit seinem Abfall von ihr keine Grenzen mehr,[1] wie sich überhaupt seit dieser Zeit, ja schon, seitdem er durch seine Lehre in Opposition zur Kirche, wenn auch anfänglich vielfach unbewußt, gekommen war, alle seine Charakterfehler und Leidenschaften immer mehr verschärften. So ging es mit seinem Eigen- und Starrsinn, seinem Hochmut und seiner Selbstüberhebung, seiner Heftigkeit, seinem Schimpfen und Lästern, seiner Schalkheit und Unehrlichkeit. In dieser Erscheinung liegt allerdings das stärkste Verdikt über seine Lehre. So nahm auch die Roheit seiner Gesinnung und seines Tones in dem Maße zu, als sein Schamgefühl und sein Sinn für die Keuschheit mehr und mehr abnahmen, je dreister und frecher er gegen Kirche und Papst wurde, je ungenierter er ein Dogma nach dem andern preisgab, je mehr er sein Wort als Gottes Wort ausgab und nach Aufgeben jeglicher Autorität immer mehr dem Subjektivismus anheimfiel.

Wie Luther von Natur aus über alle Maßen eigensinnig, heftig, streitsüchtig und hochmütig war, so besaß er auch von Natur aus ein rohes Gemüt. So lange er katholisch war, oder wenigstens in der früheren Periode seines Ordenslebens, erkennt man in ihm noch das Bestreben, mit den Zoten zurückzuhalten. In seinen Glossen zu den Sentenzen und in der Psalmenerklärung drängt sich derartig Anstößiges nicht auf, obwohl seine anderen schlimmen moralischen Eigenschaften schon dort zum Vorschein kommen. Er hatte letztere weniger in seiner Gewalt, als die Verrohung. Aber vom Jahre 1515 an, als ihm „das Licht des Evangeliums" bereits aufgegangen war, und er seinem Erfahrungssatz huldigte: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, da ließ er sich naturgemäß immer mehr gehen, besonders seit seine Heftigkeit[2] infolge gegnerischer Angriffe je länger je mehr hervorbrach und er endlich auf jenem Standpunkt angelangt war, von dem aus er die priesterliche und klösterliche Keuschheit, d. i. Enthaltsamkeit, bekämpfte; von da an[3] verlor er jedes Schamgefühl, jede Schamhaftigkeit, „die Begleiterin der Keuschheit, weil sie beim ersten Erkennen der Gefahr sogleich verhindert, daß sie verletzt

---

video subinde vehementiorum fieri ... Ea res tunc animum meum graviter cruciat." (Corp. Reform., I, 794).

[1] S. die Nachweise I[1] 312 — 320; I[2] 300 ff.

[2] Die Belege hiefür finden sich im ganzen Band. Schon seit den ersten Jahren, seit 1514, noch mehr seit 1519 konnte er gegen seine Gegner nicht sprechen als mit äußerster, rohester Heftigkeit.

[3] D. i. von 1520 und 1521 an.

wird".[1] Besonders seit jener Zeit offenbarte sich nach und nach Luthers wahres Gemüt durch seinen rohen Ton, ja durch Zoten.[2]

Am frühesten begegnet uns eine solche in einer sehr unerbaulichen heftigen Predigt vom Jahre 1515,[3] auf welche Predigt ich bereits früher aufmerksam gemacht habe.[4] In seinem Kommentar zum Römerbrief bringt er bereits schmutzige Vergleiche und Geschichten, die kein Zartgefühl verraten.[5] Dabei erkennt man, daß Luther trivial und zotenhaft ist, um andere lächerlich zu machen. Doch, wie gesagt, ist dieser rohe, zotenhafte Ton in jener Epoche Luthers noch eine Seltenheit. So äußert er sich auch in einer Fastenpredigt (!) vom Jahre 1518: „Wenn wir aber unsere Werke hervorziehen, so soll der Teufel den A . . . daran wischen, als er tut."[6] Seitdem er sich aber völlig gehen ließ, nämlich seit 1520, dem Jahre seines formellen Abfalles von der Kirche, d. h. also, seitdem er der „Reformator", der „Gottesmann", „das auserwählte Rüstzeug Gottes" geworden, da nimmt Luther in seinen echten Schriften, nicht bloß in den Tischreden (von denen ich ganz absehe), dermaßen häufig diesen rohen, zotenhaften Ton an, daß man von ihm fast ebenso wie vom Vogel sagen kann: man kennt ihn am Gesang.[7] Zudem wird von nun

---

[1] Ambrosius, De officiis ministrorum, I, c. 18, n. 69.

[2] Der protestantische Theologe Ammon, Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit, 3. Aufl., Nürnberg 1826, S. 35, schreibt, in Luthers Predigten fänden sich zu oft Ausdrücke, Erzählungen, Sprichwörter und Stellen, „die nur aus einer niedrigen Erziehung, aus einer leidenschaftlichen Gemütsstimmung und aus Mangel an Vorbereitung und einem ruhigen Nachdenken erklärt werden können". Mögen doch die Protestanten einmal es über sich bringen, ernstlich nachzudenken, woher es komme, und was es bedeute, daß Luther um so roher und zotenhafter wird, je mehr er sich vom Katholischen entfernt.

[3] Weim. I, 50; IV, 681: „Sehet, wie hat sich der besch . . . en. Cui optime respondetur: Das friß"!

[4] Oben I[1] 436, 1, I[2] 459, 1.

[5] Oben I[1] 217; I[2] 194 findet man bereits Römerbrief, fol. 285 zitiert. Ebds., fol. 232[b] findet sich eine ebenso läppische wie unsaubere Geschichte vom mingere. (S. Quellenbelege, S. 330.)

[6] Weim. I, 276.

[7] Er selbst schreibt ganz wahr: „Wenn man eines Menschen Worte hört, so spricht man: ‚Ich höre am Gesange wohl, was du für ein Vogel bist'." Erl. 15, 139. Es ist aber bezeichnend, daß Köstlin zu schreiben wagt, die „überaus derben" Ausdrücke kämen später, d. i. nach 1516 „hin und wieder in seinen Tischreden, nie mehr aber in erbaulicher Rede vor" (Martin Luther, 3. Aufl., I, 126). Das heißt man die Tatsachen völlig entstellen und ihnen zu trotz behaupten: je näher bei der Kirche, desto zotenhafter. Das Gegenteil wird sich oben ergeben. Als Entschuldigung für Luther führt Köstlin S. 125 an, Luther habe, „um recht praktisch zu werden, einigemale zu

alles weit massiver als früher, ein Zeichen, daß ihm seit seinem fall von der Kirche jedes Zartgefühl abhanden gekommen war. Er hrt die Sprache der gemeinsten Menschen!

Letzteres beweist schon sein Gebahren und seine häßliche Ausdrucks- eise im Kampfe gegen die Orden und die Gelübde der Klosterleute vom ahre 1521 ab. Wir wissen bereits, was alles er in jener Periode hierin leistet hat.[1] Gegenüber von früher scheint er vollständig ausgewechselt sein. Wie garstig apostrophiert er 1521 die Pariser Doktoren![2] eugt es nicht von einer unsäglich unflätigen Seele desjenigen, welcher so ufig von „F..zen" zu sprechen versteht? Auch im Jahre 1522 schreibt in seinem Libell „Wider die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten errn des Papstes":[3] „Ich aber sage auf des Papstes und dieser Bulle räuen also viel: Wer vor Dräuen stirbt, dem soll man mit F..zen rab läuten."[4] „Es ist ein Wunder, daß der Papst nicht auch das ..zen an den heimlichen Örtern verboten hat.[5] Die Welt hat er voll, ll, voll ängstlicher, tödlicher, höllischer Stricke gelegt usw.[6]" Gleichwie uther 17 Jahre später sich mit den ungewaschenen Worten vernehmen läßt: Der Papstesel hat uns mit seinen unflätigen, dreckichten und stinkenden ürden unterdrückt, daß die hl. Kirche hat müssen sein heimlich Gemach n, und was unten und oben von ihm ausgegangen ist, haben wir müssen r Gott anbeten!"[7] „Man hat müssen glauben an die Artikel der ömischen Kirche, die der Papst gesch ..... hat."[8]

Man müßte förmlich ein Buch schreiben, wollte man eine Samm- ng von Luthers Zoten und zotenhaften Ausdrücken veranstalten. Selbst e protestantischen Theologen können dies nicht leugnen; demjenigen,

---

eraus derben deutschen Ausdrücken gegriffen"! In der 5. von Kawerau besorgten sgabe wurde, habe ich richtig gesehen, diese Weisheit unterdrückt, wohl, weil Walt, e wir unten S. 818, 1 sehen werden, schreibt, Luther sei am häuslichen Herd nicht enhaft gewesen.

[1] S. I[1] 103 ff., 108, 123 f.; I[2] 90 ff. 111 f.

[2] S. I[1] 319, Anm. 4; I[2] 302.

[3] S. I[1] 316; I[2] 130.

[4] Weim. VIII, 704.

[5] S. dazu eine andere Stelle oben I[1] 70; I[2] 56.

[6] Weim. VIII, 715. Dilthey erblickt „im wilden Humor in der Schrift über Bulle vom Abendfressen des Allerheiligsten Herrn, des Papstes, — den Ausdruck i Machtgefühls eines furchtlosen Menschen"! Archiv f. die Gesch. der Philosophie, V, 3. Andere finden darin, sicher mit mehr Recht, den Ausdruck des machtlosen Inmms im Innern eines zum mindesten trivialen und ordinären Geistes.

[7] Erl. 25, 347.

[8] Erl. 44, 363, gegen 1540.

welcher es verſuchen wollte, verweiſe ich bloß auf die Belege in Thieles „Luthers Sprichwörterſammlung“. Seit 1521, und, wie betreffs mancher anderer Punkte, namentlich ſeit 1530, wird die immer mehr zunehmende Verrohung Luthers beſonders auffällig. Hätte ſich dieſe doch bloß am häuslichen Herd gezeigt! Aber ſie macht ſich traurigerweiſe gerade öffentlich geltend.[1]

Was ſoll man ſagen, wenn Luther ſchon im Jahre 1521 die Ehe ein „beſch ..... Sakrament“ nennt,[2] oder in einer Erörterung über Religionsſachen im Jahre 1530 an Melanchthon ſchreibt, ſein Widerſacher „hat mir den Tod geſchworen, das fühle ich wohl, hat auch keine Ruhe, er habe mich denn gefreſſen. Wohlan, frißt er mich, ſo ſoll er, ob Gott will, eine Purgation freſſen, die ihm Bauch und A ... zu enge machen ſoll. Was gilts? Es will gelitten ſein, wer den Chriſtum haben will.“[3] In demſelben Jahre ſagt er von den Papiſten, ſie „beſch ..... ſich in ihrer Klugheit, Amen“. Mit den Worten des Amsdorf will er antworten: „ich ſch .... dem Legaten und ſeinem Herrn in ſeine Dispenſation“.[4] „Daß uns der Papſt und Legat im A ... wollten lecken!“[5] „Die Fürſten, die nicht zu Luther halten, ſind dem Papſt in den A ... gebacken!“[6] Derlei unflätige Ausdrücke kommen bei Luther in Unzahl vor. „Ob auch ein Zötlein zu viel iſt“, meint dieſer „Gottesmann“, ſo „gefällt“ der Umgang „mit guten frommen Leuten in Gottesfurcht, Zucht und Ehren Gott wohl.“[7] Wahrhaftig, wir begreifen immer beſſer Luthers Mahnung: „Laſſe das Leben herunterbleiben auf Erden.“[8] Mit den roheſten Ausdrücken ſpricht er ſelbſt von Chriſtus;

---

[1] Es iſt doch mehr als naiv, wenn Waltz in der Ztſchrft. f. Kirchengeſchichte, II, 631, als Entſchuldigung für Luther behauptet, dieſer ſei am häuslichen Herd nicht roh, unflätig, hundsgemein geweſen!

[2] S. I[1] 259; I[2] 247.

[3] De Wette, IV, 52 f. Enders, VIII, 43.

[4] Enders VIII, 53. 113. Denſelben Sinn hat die oben I[1] 90; I[2] 78 angeführte Stelle: „ich täte Auguſtin in ſeine Regel“ uſw. So auch Erl. 31, 154: „Wollen ſie nicht dispenſieren und erlauben, daß ſie es laſſen, der leidige Teufel bitte ſie darum an meiner ſtatt, er tue in ſeine Dispenſation und hänge ſie an den Hals.“

[5] Enders VIII, 233: „obsecro te, ut Amsdorfice respondeas in aliquem angulum: Daß“ uſw.

[6] Erl. 45, 398 (1538).

[7] De Wette IV, 544. Epheſ. 5, 3. 4: „Fornicatio et omnis immunditia ... nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos: aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas ...“, ging den „Reformator“ nichts an.

[8] S. I[1] 767; I[2] 801.

als Kind „ſch.....t und p..... er in die Wiegen“.[1] Was wunder, wenn er betreffs des Papſtes ſich äußert: „Er ſage in dem Dekret: Districte praeceptantes mandamus. Ja mit Urlaub, in A . . .!“ „Darum ſollen diejenigen, welche im Predigtamt ſind, dem Papſt und Biſchöfen ihren Dr.. vor die Naſe halten.“[2] „Der römiſche Hof, der Papſt, welcher Biſchof iſt in dem Hofe, der iſt des Teufels Biſchof und der Teufel ſelbſt, ja der Dr.., den der Teufel ſelbſt in die Kirche geſch..... hat.“[3] Luther kann nicht leiden, daß die Papiſten „in meiner Kirche mir befehlen, da ſie kein Recht, noch Befehl von Gott inne haben . . . wollen wir in dieſe Kirchen wie die Säu fallen, ihren Abgott, den Papſt, drein ſetzen. Das ſollen ſie laſſen, denn ſie haben wohl andere Orte, da ſie ihres Papſtes H.....en dran wiſchen können.“[4] Doch genug für jetzt! Das Ärgſte in dieſer Beziehung werden die Leſer erſt weiter unten zu hören bekommen.

Wenn ſich ſomit Luther in unflätigſter Weiſe über den Teufel oder Satan ergeht,[5] ſo verſteht ſich dies bei ihm nunmehr von ſelbſt.[6] Aber nicht weniger zotenhaft ſpricht er von den Biſchöfen und Prieſtern. „Sch . . . biſchof“, „ſchändlicher Sch . . . pfaff“, ſind noch liebenswürdige Epitheta.[7] Wie betreffs ihrer, ſo ergeht er ſich auch betreffs der Mönche in zotenhaften Wendungen.[8] Denſelben entgehen alle jene nicht, denen er böſe iſt. Wir wiſſen bereits, wie ſchamlos Luther den Herzog Heinrich

---

[1] Erl. 47, 363 — in einer Predigt!

[2] Ebdſ. 45, 153; 44, 321.

[3] Erl. 44, S. 296. Und das in Predigten über Matthäus!

[4] De Wette V, 622. zum J. 1544.

[5] S. dazu I[1] 745 f.; I[2] 779 f. Ausdrücke, wie: der Teufel wiſcht den H.....en oder A . . daran, leck mich . . ., ihm in den H. kriechen, ſich den Bauch vollfreſſen, ſich toll und voll ſaufen, in die Hoſen . . . . ſind ihm geläufig. Daneben klingen alle die Redensarten, in denen die Sau eine Rolle ſpielt, faſt noch milde.

[6] Davon abgeſehen, wie oft er ſeinen Namen nennt; „das laß ich die verantworten“, ſagt Herzog Georg von Sachſen, „die da allzeit ſagen, Luther ſei ein heilig Mann und der Geiſt Gottes bei ihm“. Erl. 26, 9 (2. Aufl.).

[7] Höfler in den Sitzungsber. der k. böhm. Geſellſch. der Wiſſenſch., Jahrgg. 1892, S. 81. Vgl. auch Löſche, Analecta, etc., n. 579, p. 365. [Die „Pfaffen“ dürfen ſich übrigens nicht darüber beſchweren, denn er nennt auch ſeine Katharina unbefangen — Sch . . .-Käthe. Es ſcheint, daß bei Luther dieſe Vorſilbe allgemach die Bedeutung einer leeren Verſtärkung angenommen habe, wie im Griechiſchen παμμέγας, παμφαίνω, im Lateiniſchen permagnus, perbrevis, oder wie das gemeine Volk ſagt: ein Viehkerl, d. h. ein gewaltiger Menſch oder ein ſchlauer Kunde. D. H.]

[8] Einen der ärgſten ſ. I[1] 84; I[2] 70 mit Beleg in der Anm. Vgl. dazu I[1] 319. 329; I[2] 312 ff. andere Zoten Luthers.

von Braunschweig apostrophiert hat.[1] Ähnlich läßt er sich betreffs anderer aus: „Wenn ein Jurist disputieren will, so saget ihm: ‚Hörst du, Gesell, ein Jurist soll hier nicht eher reden, es f..ze denn eine Sau‘; so soll er sagen: Dank habe, liebe Großmutter, ich habe lange keine Predigt gehört.“[2] So ruft er auch einigen zu: „Meinet, was ihr wollet, so tuet in die Brüch (Beinkleider) und hänget sie an den Hals, und machet euch davon eine Gallreden und fresset ihr groben Esel und Säue.“[3]

Die soeben genannten Tiere bilden sozusagen den unentbehrlichen Schmuck für die polemische und für die populäre Ausdrucksweise Luthers. Der Papst reitet auf einer Sau,[4] er ist selbst die Sau, welche den Birtzel regt;[5] seine Kirche ist eine „Saukirche“;[6] die Väter des Konzils von Konstanz waren Säue, welche die Borsten auf ihrem Rücken sträubten, und die Rüssel wetzten.[7] Auch die Papisten am Reichstag zu Augsburg waren das „hochgelehrte und durchläuchtig weiße Vieh, die Säue“;[8] Kaiser Karl saß dort „zwischen viel Säuen und Hunden, ja zwischen viel Teufeln“.[9] Die Mönche sind „allesamt Mastsäue“[10] Die „Heiligkeit“ der Ordensleute „kann schier allzumal auch ein Hund und eine Sau täglich üben“.[11] Die katholischen Priester beschimpft Luther mit den Worten: „Könnte man doch jeder Sau das Haar abscheren“;[12] und die katholischen Christen im allgemeinen: „Wenn die Frömmigkeit bestünde im Gange zum Altar, so möchtest du auch wohl eine Sau und einen Hund fromm machen“.[13] Natürlich war auch der von ihm gehaßte Herzog Georg „das Dresdener Schwein“, sein gefürchteter Gegner Dr. Eck „Saueck“;[14] Wimpina

---

[1] S. I[1] 286; aus dem Büchlein „Wider Hans Worst“, eine der garstigsten Schriften. Natürlich, derjenige, gegen den sie geschrieben ist, „stinket wie ein Teufelsdr.. in Deutschland geschm . . . en“, usw. Gegen diesen scheint also jedes Mittel erlaubt.

[2] Löfche, Analecta. etc., n. 564, p. 356. Vgl. dazu I[1] 315.

[3] Wider Hans Worst, Erl. 26, 4. [Auch dieses Wort scheint bei Luther durch den beständigen Gebrauch eine abgegriffene Münze ohne Bedeutung geworden zu sein, wie man das mitunter beim gemeinen Volk findet. Ich hörte einen Arbeiter, der ein Seil unentwirrbar verwickelt hatte, mit phlegmatischer Ruhe sagen: „Nun, da kennt sich eine S . . nicht mehr aus!“ Das mildert für uns die Anstößigkeit, an Luther ist es freilich kein Zeichen von hoher und zarter Gesinnung. D. H.].

[4] S. unten die Abbildung. — [5] S. ebendaselbst.

[6] Das ist noch milde, er nennt sie auch H . . enkirche, Hermaphroditenkirche, des Teufels Kirche. (Erl. 26, 143. 147; 24, 359).

[7] S. I[1] 314. — [8] S. I[1] 315.

[9] S. I[1] 314. — [10] S. I[1] 330.

[11] S. I[1] 127; I[2] 116. — [12] Weim. XII, 189. S. I[2] 301.

[13] Weim. VIII, 168. — [14] S. I[1] 313 f.

„krächzt wie eine grunzende Sau“.[1] Und wie oft betitelt er Papisten, gelehrte und ungelehrte, als Esel und Säue! Dem Emser überläßt Luther gerne „den Lügner und Buben Aristoteles, er finde ihn im Saustall oder Eselstall“.[2] Einen „Marktplatz und Stall von Säuen und Schweinen“ nennt er schon 1516 die albernen Menschen, welche sich gegen den ganzen Ordensstand erheben[3] — später tat er dasselbe.

Schon bevor er als „Reformator“ sein Geschlecht völlig gebildet hatte, da fand er, *sein* Deutschland führe ein „Säuleben“, ähnlich dem „heidnischen Säuleben“; „wenn man Deutschland malen sollte, so müßte man es einer Sau gleich malen“,[4] wie in der Tat die Sau, auf welcher der Papst reitet, Deutschland bedeutet. Wir Deutsche sind Deutsche und bleiben Deutsche, d. i. „Säue und unvernünftige Bestien“.[5] „Wir Deutsche sind nun aller Länder Spott und Schande, die uns halten für schändliche unflätige Säue.“[6] „Bisweilen findet man auch unter dem Schleier (der Jungfrauen und Frauen) eine unflätige Sau“[7] usw. Diejenigen, welche an die Auferstehung nicht glauben und die Prediger seiner Sekte verachten, „sind und bleiben Säu, glauben wie die Säu und sterben wie die Säu“, nur der Meister Hans (der Schinder, Henker), „kann wehren, daß nicht eine Sau die andere fresse, und wenn er (der Nächste) tot ist, ihn hinausführe und zuscharre, wie eine andere Sau auf die Schindeleich“.[8] „Keine Sau ist so grob“, sie haben nicht „gar viel höheren und mehr Verstand, als die groben Säu“. „Sie sind doch nichts als Säue“, „können nichts mehr noch höher, denn eine jegliche Sau verstehen kann“, „richten nach ihrem Saukopf“, die sie richten, „könnten ihre Säukunst so wohl, als sie selbst“.[9] Laß jene fahren, die „leben wie die Säu, so auf den Trebern liegen und sich mästen, auf daß sie bald geschlachtet werden“[10] usw.

Aber Luther weiß der Sau auch poetische Seiten abzugewinnen. Die Narren, welche eines klugen Mannes Werke tun wollen, verlacht er also: „Das ist eben, als wenn der Esel auf der Harfe spielen, und die

[1] Ähnlichen Liebkosungen entgeht keiner von Luthers Gegnern.
[2] S. I^1 214
[3] S. I^1 217; I^2 194
[4] Erl. 8, 290. 292. 294.
[5] Erl. 22. 255.
[6] Erl. 8, 295.
[7] Ebds., 294.
[8] Erl. 51, 188 f.
[9] Ebds., S. 190.
[10] Ebds., S. 209.

Sau ſpinnen wollt; ihre Pfoten ſind ſubtil und wohl dazu geſchickt."[1] Herzog Heinrich von Braunſchweig iſt „behende und läuftig wie eine Kuh auf dem Nußbaum oder eine Sau auf der Harfe."[2] Und wenn auch „eine Sau keine Taube ſein ſoll, und der Kuckuck keine Nachtigall,[3] ſo haben wir trotzdem bereis oben gehört, daß Luther die Sau in trivialer Redeweiſe zu einer „Nachtigall" ſtempelt, ein andermal zur „lieben Großmutter".[4] Eine triviale Sprache verrät auch der Satz in ſeiner Schrift Wider die Juden:[5] „Küſſe mir die Sau aufs Pacem und den Pirzel."

Iſt dem ſo, dann begreift man, daß Luther auch im gewöhnlichen Leben im Sprechen, Schreiben, bei Vergleichen unflätig war; er gebraucht ungeniert zotenhafte Sprichwörter, die er in die allgemeine, von ihm veranſtaltete Sammlung derſelben aufnahm.[6] Es zeugt für des Herausgebers Thiele eigentümlichen Geſchmack und kritiſches Urteil, wenn er behauptet, Luthers Sammlung „halte ſich frei von Zotenhaftem"; trotzdem ſei ſie von Luther keinenfalls zur Veröffentlichung beſtimmt geweſen.[7] Was

[1] Erl. 39, 283.
[2] Erl. 22, 38.
[3] Erl. 30, 229.
[4] S. I[1] 784; I[2] 820.
[5] Erl. 32, 211.
[6] „Luthers Sprichwörterſammlung", nach ſeiner Handſchrift zum erſten Male herausgegeben und mit Anmerkungen verſehen von E. Thiele (Weim. 1900). Ich will hier nur eine ganz beſcheidene Ausleſe bringen. Daß der „Gottesmann" Luther beſondere Freude am „Dr.." hat, habe ich bereits I[1] 238 mit Anm. 2 erwähnt. Es zeigt ſich dies auch in der Sprichwörterſammlung. Nr. 68: „Der wollte gerne ſch...en, wenn er Dr.. im Bauche hätt." 70: „Sein Dr.. ſtinkt auch." 71: „Es will Dr.. regnen." 261: „Dr.. löſcht auch Feuer, beſch...t aber die Brände." 347: „Was wäre Dr.., wenn er nicht ſtänke?" 399: „Ja, ein Dr.. aufs Maul." 420: „Ein Dr.., ſch... Käthe." 69: „Sch... in die Brüch und häng ſie an den Hals." 267: „Toten ſch...en tragen." 110: „Er hat Hummel im A...." 388: „Sonne in den A.... ſcheinen." 421: „Feuer im A...." Vgl. 423—426. 445: „Träume ſind Lügen; wer ins Bett ſch...t, das iſt Wahrheit." Vgl. 475. 428: „Klingt wie ein F... im Bade." Vgl. 431, 432. Man trifft bereits oben Beiſpiele dafür an, daß Luther ein von ihm verzeichnetes zotenhaftes Sprichwort, wenn er es in ſeinen Schriften anwendet, noch unflätiger macht. So lautet auch das Sprichwort (377): „Das Maul damit waſchen", bei ihm alſo: „Welche nu Luſt haben an anderer Leute Sünd, die ſind wie die Säu, warten auf den Dr.., laſſen alſo den Koth durch die Zähne und Maul laufen. Denn ſie faſſen hin und her der anderen Sünde auf, daß ſie ihr Maul damit ſpülen, wie die Säu auf der Gaſſen Dr.. aufraffeln" (Erl. 36, 140 f.). Ähnlich ergeht es anderen Sprichwörtern unter Luthers Feder oder in ſeinem Munde. Doch, das Angeführte genüge als specimen!
[7] Ebdſ., S. VIII.

versteht er denn unter Zoten? Übrigens mußte er doch wissen, daß Luther keine Skrupel empfand, Zoten zu veröffentlichen; denn die von Thiele selbst in den Anmerkungen zu den Sprichwörtern beigebrachten Belege aus den von Luther veröffentlichten Schriften sind zumeist viel zotenhafter, als die Sprichwörter selbst.[1]

Der „Gottesmann" muß sich natürlich gegen die Juden ergehen. Geradezu toll treibt er es 1543 in „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi". Hier nur zwei Beispiele: „Hieher zum Kuß, der Teufel hat in die . . . . geschmissen und den Bauch abermal geleeret. Das ist ein recht Heiligtum, das die Juden und was Jude sein will, küssen, fressen, sauffen und anbeten sollen, und wiederum der Teufel auch fressen und sauffen, was solche seine Jünger speien, oben und unten auswerfen können. Hie sind die rechten Gäste und Wirthe zusammenkommen, habens recht gekocht und angerichtet! . . . Der Teufel frißt nu mit seinem englischen Rüssel und frißt mit Lust, was der Juden unteres und oberes Maul speiet und spritzet. Ja, das ist seine Gallrede worden, darin er sich weidet, wie eine Sau hinter dem Zaun um St. Margarethentag",[2] d. i., wenn die Kirschen reif werden; das Übrige kann der Leser sich denken. Die Juden „haben ihrem Gott, dem Sched, in den H. . . ern geguckt, und in demselben Rauchloch solches geschrieben funden".[3] Im „kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament" schreibt er unter anderem Unflat: „Der Papst hat sich selbst zum Haupt der Christenheit gemacht, ja zum Unter-

[1] Ich habe schon I[1] 698, 1; I[2] 732, 1 bemerkt, daß Thiele im Nachweisen von Luthers Zoten glücklicher war, als im Nachweisen von dessen Zitaten. Er findet zwar Weim. IX, 433 eine Stelle Augustins; aber nur, weil Kawerau bei Herausgabe derselben Predigt in Weim. IV, 692 sie bereits gefunden hatte. Weim. IX, 416, 30 bereitet ihm Schwierigkeit, er nimmt gegen alles Verständnis confessos in den Text, und kommt nicht auf confessuros. Trotz der deutlichen Abkürzung in der Anm. zu 411, 30, welche offenderentur verlangt, schreibt er offenderetur; für 425: daß wir des Herrn Esel sein sollen, beruft er sich auf die bekannte Predigt Links, während doch als nächste Quelle sowohl für Link als für Luther das Missale Ord. Erem. S. Aug. (Venetiis 1501) zu zitieren war, wo unter den vielen schönen Responsorien und Versikeln bei der Palmenweihe am Palmsonntag (fol. 61) auch dieser vorkommt: „Sis pius ascensor tu, et nos simus asellus". Manchmal ist Thiele zu bequem, um nachzuschlagen, so wenn 439 Aug. 4 to. de Trin. zitiert wird; andere Male, wie 428, wo er den Nachweis für die Anführung von Andreas nicht bringt, verläßt ihn seine Wissenschaft. Das „L" in „contra Latomum L" (450) bedeutet nicht „libro", sondern „Lovaniensem". Thiele ist sogar außer stande, Luthers Zitat in Weim. VII, 390, nämlich den Hymnus „Verbum supernum" nachzuweisen. Doch genug davon!

[2] Erl. 32, 282.

[3] Ebds. S. 343.

loch und Hinterloch des Teufels, dadurch so viel Gräuel der Messen, Mönche, Möncherei, Unzucht in die Welt geschmissen ist, bis so lange auch die Mönche durch ihre lausigen Kappen den sterbenden Christum gegen Himmel hälfen".[1] Das soll ein Reformator und Gottesmann sein! Und das an seinem Lebensabend!

Das Ärgste leistete er eben an seinem Lebensabend, im Jahre 1545; er übertraf sich da selbst an Gemeinheiten und Zoten — und das will viel sagen! Es handelt sich hier zunächst um Luthers Schrift: „Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet." Es ist nicht möglich, allen daselbst niedergelegten Unflat hier wieder aufzutischen. Um Luthers Roheit und Verkommenheit völlig zu kennzeichnen, genügt auch nur weniges. Die Päpstlichen „sind voll der allerärgsten Teufel in der Hölle, voll, voll, und so voll, daß sie nichts denn eitel Teufel ausspeien, schmeissen und schneuzen können .... Sie lassen uns in ihren H...ern sehen, daß wir sie kennen mögen .... Fahr schon, lieb Paulichen (Papst Paul III.), lieber Esel, lecke nicht! Ah, liebs Papsteselchen, lecke nicht, allerliebstes Eselin, tu's nicht, denn das Eis ist dies Jahr sehr glatt gefroren, weil der Wind ist still gewest, du möchtest fallen und ein Bein brechen; wo dir denn im Fallen ein F..z entführe, so würde doch alle Welt Deiner lachen und sagen: ‚Ei, pfui Teufel, wie hat sich der Papsteſel besch.....'! Das wäre alsdann ein groß limen cresae maiestatis[2] wider den hl. Stuhl zu Rom, welche keine Ablaßbriefe, noch plenitudo potestatis vergeben könnte."[3]

Dem Einwand, daß nur der Papst die Konzilien berufen könne und man sich halten müsse an das, was aus dessen Munde ausgeht, begegnet der „Gottesmann", der „seit seiner Jugend die Nähe Gottes gefühlt hat", also: „Welchen Mund meinst du? Da die F..ze ausfahren? Das magst du selber behalten. Oder da der gute Korso einfließt? Da sch... ein Hund hinein!" Sollen Bischöfe und Kaiser verdammt sein, „daß der F..zesel[4] zu Rom — was kann er sonst mehr? — aus seinem eigen tollen Kopf setzet und aus seinem garstigen Bauch f..zet?"[5] „Der Papsteſel will in der Kirche Herr sein, obwohl er kein Christ ist, nichts glaubt, nichts mehr kann als f..zen wie ein Esel."[6] Er läßt den Papst

[1] Erl. 32, 417.
[2] S. dazu I[1] 316.
[3] Erl. 26, 124—128.
[4] Ebds. S. 185: „Papst F..zesel"; S. 186: „Esel Papstf..z", usw.
[5] Ebds. S. 128 f.
[6] Ebds. S. 210.

ese Gedanken hegen: „Wie ich ein grober Esel bin, und die Bücher icht lese, so ist auch in der Welt niemand, der sie ließet, sondern wenn h mein Eselsgeschrei Chika Chika lasse erschallen, oder gleich einen Esels- . . ɜ lasse, so müssen sie es alles für Artikel des Glaubens halten;[1])o nicht, so wird St. Peter und Paul, auch Gott selbst mit ihnen ırnen. Denn Gott ist nirgend mehr Gott, außer allein der Esel-Gott ı Rom, da die großen, groben Esel, Papst und Kardinäle, auf besseren sel reiten, als sie selbst sind."[2]

Ein andermal läßt Luther den Papst sagen: „Komm her, Satan, nd hättest du noch mehr Welt als diese, ich wollt sie alle annehmen und ich nicht allein anbeten, sondern auch im H . . . ern lecken."[3] Und er setzt inzu: „Das sind die Wort seiner Dekreten und Dekretalen, darin nichts om Glauben Christi . . .; es ist aber alles mit Teufelsdr . . versiegelt nd mit Papsteselsf . . zen geschrieben."

Nach Anführung einer Glosse über die Größe des Papstes schreibt uther: „Das wird ein Päpstlein werden, wenn es ausgewachsen ist.)öreſt Du es, Leser, du mußt hier nicht lachen, oder möchtest auch,)ie ich, den Schafshusten kriegen, und wo dir die Hosen nicht art anliegen, solltest du auch wohl eine Unlust anrichten, ie man mit Trotzischen und Wachholdern müßte verjagen, nd der heiligst Vater dir solche stinkende Sünde nimmermehr ver- eben möchte, auch nicht in Todesnöten. Darum hüte dich vor Lachen n solch ernsten Dingen, und denke, daß der Papst nicht scherzet och fehlet in der Schriftdeutung, wie du hier siehst."[4] „Wir mögen in Wappen, da er die Schlüssel führt und die Krone darauf, mit gutem ewissen aufs heimlich Gemach führen und zur Unternotdurft rauchen, darnach ins Feuer werfen — besser wär es, den Papst lbst! . . . Ein Christ soll, wo er des Papstes Wappen sieht, daran peien und mit Dr . . werfen, nicht anders, denn so man einen lbgott anspeien und mit Dr . . werfen soll, Gott zu Ehren."[5]

---

[1] S. dazu I[1] 319, Anm. 4.

[2] Erl. 26, 147.

[3] Ebdſ. S. 184.

[4] Ebdſ. S. 152. Luther zeigt sich hier nicht bloß als verkommen, sondern auch ls Possenreißer, als welchen wir ihn bereits genügend kennen. Justus Jonas übersetzt ie Stelle also: „hic continendus est risus, ne forsan urgente tussi etiam oppedas inf . . zest) Papae, aut ne sine ullo laxativo vel pillulis ventris onere honores Papam". rl. 26, 174, in der 2. Aufl.

[5] Ebdſ. (1. Aufl.), S. 153.

Die Stelle bei Matth. 16, 19: „Was immer du auf Erden binden wirſt“, ſoll nach des Papſtes Deutung, wie Luther behauptet, „heißen: nicht die Sünde, davon Chriſtus allein redet, ſondern alles, was auf Erden iſt, Kirchen, Biſchöfe, Kaiſer, Könige, vielleicht auch alle F..ze aller Eſel, und ſeine eigenen F..ze auch.“[1] Beim Hinweis auf die Stelle Joh. 21, 16 („Weide meine Lämmer“) und die Dekretale Significasti (I, 6, 4), daß dem Papſte in dem heiligen Petrus die Schafe Chriſti anvertraut ſind, ruft Luther aus: „Ich bin erſchrocken, und meinete, traun, es donnerte ſo ſehr, ſo gar einen großen ſcheußlichen F... ließ der Papſteſel hie fahren. Er hat gewißlich mit großer Macht gedrückt, daß er ſolchen Donnerf... herauspauſt hat. Wunder iſt's, daß ihm das Loch und der Bauch nicht zerriſſen ſind. Wenn ich nu hie fragte: Was haben denn die andern Apoſtel alle, ſonderlich St. Paul geweidet? Da wird der große F..z des Papſteſels vielleicht ſagen, daß ſie vielleicht Ratten, Mäuſe und Läuſe, oder wenns gut wird, Säu geweidet haben, auf daß allein der Papſteſel der Schäfer, und alle Apoſtel Sauhirten blieben.“[2]

Nachdem Luther den Papſt das Schriftwort „Weide“ in dem Sinne auslegen gelaſſen, daß ihm die weltliche Herrſchaft über die ganze Erde anvertraut ſei, fährt Luther fort: „Ja, ja, Jungfer Päpſtlin! biſt du da zerriſſen, ſo flicke dich der Teufel und ſeine Mutter. Fürchteſt du dich aber nicht vor Gott, daß er dich um ſolcher ſchändlicher Verfälſchung und Läſterung willen ſeiner Worte möchte mit Blitz und Donner vom Himmel durch die Erde in den Abgrund der Hölle ſenden? [Papſt:] ‚ha, ha, ha, bon profacit, miser porko.[3] Meinet ihr Todeske embrigek (betrunkene Deutſche), daß wir ſolche Narren ſein, als ihr ſeid, und ſolche Gäucherei und Narentheiding von Gott und euerem toten Chriſto glauben wollen?‘ [Luther:] ‚Ei, warum führeſt du denn ſeine Wort vom Fels, Schlüſſel und Weiden?‘ [Papſt:] ‚Ei, Lieber, es iſt beſſer Beſtien regieren, denn von Beſtien regiert werden. Weißt du nicht, wer Meiſen fangen will, muß ein Meiſenbein pfeiffen, und wer einen Chriſten fangen will, muß reden lernen wie ein Chriſt? Darum müſſen wir euch, bon christian, bei eurem Glauben ergreifen, dabei kann man euch deutſche Beſtien halten und führen, wo und wie wir wollen, wie man die Bären führet bei dem Ring in der Naſen, daß ihr uns nicht abermal über den Kopf wachſet und mit uns ſpielet, wie euere Vorfahren, die Goten, Longobarden und etliche Kaiſer getan

[1] Ebdſ. S. 179.

[2] Ebdſ. S. 195.

[3] D. h. mi ser porco, mein Herr Schwein!

haben.' [Luther:] ‚Gremmerze, miser asine, prolabon informatione,[1] satanissime papa!'" Luther fährt weiter: „Wohlan denn, wenn ich Kaiſer wäre, wüßte ich wohl, was ich tun wollte. Die läſterlichen Buben alle=

Dieſes Bild hat Schule gemacht. Noch viel gräßlicher iſt das bei Paul Drews, Der evangeliſche Geiſtliche, S. 11, „Der Papſt wird dem Höllenrachen zugeführt." Wieder ein anderes ebenda S. 29. Weniger „künſtleriſch", dafür um ſo deutlicher iſt das von Weislinger (Friß Vogel[2] 95) nachgebildete. Wieder ein anderes im „Passional Christi und Antichristi", Bild 26 (Weim. IX, Anhang).

[1] D. h.: Gran merci, mi ser asine, per la buona informazione. Daraus erſieht man wieder, welcher Hanswurſt Luther geweſen war!

samt, Papst, Kardinäle und alles päpstliche Gesinde zusammenkoppeln und gürten, nicht weiter denn drei Meilen Wegs von Rom gen Ostia führen ...; daselbst ist ein Wässerlein, das heißt lateinisch Mare tyrrhenum, ein köstlich Heilbad wider alle Seuche, Schaden, Gebrechen päpstlicher Heiligkeit, aller Kardinäle und seines ganzen Stuhls; daselbst wollt ich sie säuberlich einsetzen und baden. Und ob sie sich wollten fürchten vor dem Wasser, wie gemeiniglich die besessenen und wahnsinnigen Leute das Wasser scheuen, wollte ich ihnen zur Sicherheit mitgeben den Fels, darauf sie und ihre Kirche gebaut ist, auch die Schlüssel, damit sie alles binden und lösen können, was im Himmel und auf Erden ist, auf daß sie dem Wasser zu gebieten hätten, was sie wollten; dazu sollten sie auch den Hirtenstab und Keule haben, damit sie das Wasser möchten ins Angesicht schlagen, daß ihm Maul und Nase blutet; danach sollten sie auch die Weide mit sich haben zum Labetrunk und Lusttrunk im Bade, alle Dekret, Dekretal, Sexti, Klementin, Extravagant, Bullen, Ablaß-, Butter-, Käse-, Milchs-Briefe an den Hals gehängt, damit sie allenthalben sicher wären. Was gilts, wenn sie eine halbe Stunde in demselben Heilbade hätten gebadet, es sollte alle ihre Seuche, Schaden und Gebrechen ablassen und aufhören? Da wollte ich Bürge für sie sein, und meinen Herrn Jesum Christum zu Pfand setzen."[1]

Dieses „porko", dieses Schwein, wie er sich selbst nennen läßt, trägt noch ein Schamgefühl zur Schau, indem er schreibt: „Ach, mein lieber Bruder in Christo, halts mir ja zu gute, wenn ich hie und anderswo so grob rede von dem leidigen, verfluchten, ungeheueren Monstrum zu Rom. Wer meine Gedanken weiß, der muß sagen, daß ich ihm viel, viel, viel zu wenig tue."[2]

Luther möchte also gerne seinen wahrlich nicht scheuen Mund noch unflätiger über den Papst und das ganze Papsttum auslassen, wenn es nur möglich wäre, trotzdem die ganze Schrift in demselben Ton, wie der obige, abgefaßt ist, und er die in seinen früheren Schriften enthaltenen Zoten und Trivialitäten gleichsam zur höchsten Potenz erhoben darbietet. Natürlich darf darin die Banalität von den Hermaphroditen nicht fehlen.[3] Sie bezeichnen nun in der Schrift „des römischen Stuhls Kardinal und Gesind, von vorne Männer, von hinten Weiber".[4]

---

[1] Ebds. S. 207 f.
[2] Ebds. S. 179.
[3] S. I[1] 206, Anm. 4, seit 1520; I[2] 129.
[4] Erl. 26, 129; vgl. 118; 136; 143: „H....- und Hermaphroditenkirche".

Dasjenige, was seine Worte nicht auszudrücken vermochten, sollte das Titelbild ersetzen: Der Papst mit Eselsohren sitzt auf seinem Throne in priesterlichem Ornat, umgeben von Teufeln mit verschiedenen Tierköpfen; einige derselben krönen ihn mit einer zu einem Kothaufen zugespitzten Tiara, die von einem Teufel mit Schweinskopf berochen wird; andere lassen ihn an Seilen in den weit geöffneten hölliſchen Drachenschlund herab, aus dem unsägliches Feuer hervorlodert, geschürt von Teufeln. Einer derselben hebt dem Papste die Füße auf, damit er sanft herniederkäme.[1]

Es ist mehr als verwunderlich, wenn Köstlin diese Schrift als „Luthers letztes großes Zeugnis gegen das Papsttum" zu nennen sich erdreistet,[2] oder wenn Kolde voll Bewunderung über sie schreibt: „Schwerlich wird ihr jemand anmerken, unter welchen Hemmnissen Luther sie geschrieben hat. Sein Kopfleiden steigerte sich" usw.[3] So? Hätten Köstlin und Kolde das natürliche Anstandsgefühl zum Worte kommen lassen, so würden sie eingesehen haben, daß jene Schrift Luthers nur eine große, schändliche, unerhörte Schweinerei ist, und zugleich Luthers letztes Verdikt über sein Leben und seine Lehre enthält, wobei man nur eine Entschuldigung für Luther anzuführen vermöchte: der Vater der „evangelischen Reformation" habe sie nämlich im Alkoholismus geschrieben.[4] Aber selbst eine solche Entschuldigung kann man für den

[1] Unser Bild S. 827 ist gemacht nach einem Holzschnitte in einem Exemplare der Schrift vom J. 1545 in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Ich komme in der nächsten Unterabteilung bei Beschreibung der Holzschnitte auf dasselbe zurück.

[2] Martin Luther, 3. Aufl., II, 588. Enders (Erl. 26, 130, 2. Aufl.) schreibt Köstlin dies Urteil nach. Aber was hat sich Köstlin nicht alles zu schreiben vergessen! Eine der ärgsten Sachen ist wohl seine I^1 343; I^2 325 über die mönchische Absolutionsformel angeführte Sinnlosigkeit; und Kawerau hat sich nicht veranlaßt gefühlt, eine Korrektur in den Anmerkungen am Schlusse der fünften Auflage des Bandes beizufügen.

[3] Martin Luther, II, 539.

[4] Dazu stimmten allerdings auch die darin enthaltenen historischen Irrtümer, unglaubliche Entstellungen usw., worüber sich die Protestanten ausschweigen. Dazu stimmen auch die anderweitigen maßlosen Ausfälle gegen den Papst. Bei denselben bedient sich Luther wieder seines bekannten Kniffes. Die Epitheta, welche, wie er hätte wissen sollen, eher auf ihn paßten, wandte er auf den Papst an. So wenn er ihn Erl. 26, S. 153 als einen „verzweifelten Lügner und Spitzbuben, ja als ein Teufelsgespenst" bezeichnet, oder wenn er von ihm S. 178 schreibt: „Dem Teufel aus dem H...eren geboren", S. 202: „einen rasenden, unsinnigen Narren", S. 203: „ein Fälscher der Schrift, ein Lügner, ein Gotteslästerer, ein Schänder aller Apostel und der ganzen Christenheit, ein verlogener Bösewicht und Tyrann über Kaiser und Könige und alle Welt, ein Dieb, Schalk und Räuber der Kirchengüter und der weltlichen Güter — ja, wer will alles erzählen?" Nur auf Luther paßt ferner das von ihm dem Papste

„Gottesmann" nicht vorbringen; denn seine Schrift zeigt denselben verbitterten Wüterich, wie seine anderen Schriften, die er mehr oder weniger nüchtern verfaßt hat. Diesbezüglich offenbart sich überall derselbe Luther, derselbe Vater der „evangelischen Reformation", auf den, wenn auf irgend einen, das von Mirabeau dem Barnave entgegengeschleuderte Wort, unter Veränderung der Adresse, angewendet werden muß: Luther, in dir ist nichts Göttliches!

Wenn Kolde weiter sagt, Luther habe in jener Schrift die päpstlichen Anmaßungen, des Papstes und der Seinen schändliches Treiben in Rom, in maßlos derber, ja zynischer Sprache gegeißelt, so scheint er mir doch einerseits dem Grundsatz zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel; andererseits vergißt er, daß es niemand weniger anstand, die Geißel über die schlechte Priesterschaft in der Römischen Kirche zu schwingen, als Luther, angesichts der Tatsache seines eigenen Lebens und des schändlichen Wandels der von ihm Verführten, so daß er, der Vater der „evangelischen Reformation", wie wir wissen, selbst bekennen mußte, unter seiner „Reformation" seien die Leute siebenmal ärger geworden, als unter dem Papsttum. Wenn es sich um den Protestanten mißliebige Persönlichkeiten, die später Luther und Luthertum den Rücken gekehrt hatten, handelt, dann wenden sie gegen dieselben das ganz gleiche **Argument an, wie ich hier gegen Luther. So z. B., wenn Drews**

---

beigelegte Epitheton S. 209: „Das Haupt der allerärgsten Buben auf Erden," oder S. 215: „Ich richte und strafe ihn, traun, auch nicht, außer daß ich sage, er sei vom Teufel hintenaus geboren, voller Teufel, Lügen, Gotteslästerung, Abgötterei, Stifter derselben, Gottesfeind, Widerchrist, Verstörer der Christenheit, Kirchenräuber, Schlüsseldieb, H.. enwirt und Sodomavogt. Das heißt aber nicht geurteilt, gerichtet oder verdammt, sondern es sind eitel Lobsprüche und Ehrenworte, mit denen niemand zu loben und zu ehren ist, als der Satanissimus. der Papst". S. 209: „Wer stinken will, der stinke!" Das war ja Luthers Taktik, die wir so oft beobachtet haben: wenn er erkannte, daß auf ihn und der Seinen Treiben ein fürchterlicher Schimpf und Spott fallen könnte, dann kam er seinen Gegnern zuvor, und hängte denselben in seiner Schalkheit seine und der Seinen Laster an. So macht er sich auch über die „Pfaffen" in solchen Punkten lustig, in denen er selbst bedeutend mehr ausgezeichnet war. In demselben Jahr schreibt er z. B.: „Da einmal ein trunken Pfaff im Bette seine Komplet betete, und im Gebet speiete er und ließ einen großen Bombart streichen. ‚Recht, sprach der Teufel, wie das Gebet ist, so ist auch der Weihrauch'." Erl. 26, 250. Luther vergaß bewußt für den Augenblick, daß das „Speien" bei ihm selbst zur Tagesordnung gehörte; denn Justus Jonas tröstet einmal den Diener, welcher das von Luther angespieene Schlafgemach reinigte: „Lieber Knecht, laß Dich's nicht irren, der Doktor (Luther) pflegt's alle Tage zu tun." Waltz, Dicta Melanthonis, in der Ztschrft. f. Kirchengesch., IV, 331.

nach Aufzählung der fatalen Punkte in Pirkheimers Leben ausruft: „Was will es solchen Tatsachen gegenüber bedeuten, wenn er selbst über den Verfall der Sitten nach der Reformation mit leidenschaftlicher Erregung klagt?“ [1] Nur gegenüber Luther und den Seinen darf dieses Argument nicht angewendet werden!

b. Luthers scheußliche, zotenhafte Bilder und Verse.[2]

Der Vater „der evangelischen Reformation“ begnügte sich nicht, seinem Ingrimm gegen Kirche und Papsttum durch zotenhafte Sprache Luft zu machen. Er wußte wohl, daß Bilder, in seinem Geiste angefertigt, weit mehr auf den Pöbel wirken müßten, als das bloße Wort. Luther wußte ebenso wohl als „der Teufel, daß, wenn der tolle Pöbel prächtige Lästerwort hört, so fällt er zu, und glaubet flugs, fragt nicht weiter nach Grund oder Ursache“.[3] Noch mehr gilt dies von den zotenhaften Lästerworten mit Bildern.

Zur Verhöhnung des Papsttums sollte schon das „Passional Christi und Antichrist“ vom Jahre 1521 dienen.[4] Doch sind es nicht diese Abbildungen, von denen ich hier sprechen will. Ich erwähne nur, daß daselbst das Gesicht des Papstes immer als Karikatur gegeben ist, das aber komischer Weise eher dem Gesichte Luthers in seinen späteren Jahren, ohne Karikatur zu sein, oder vielmehr seiner häßlichen, schreckenerregenden Totenmaske gleicht, als irgend einem Papste. Auch will ich hier nicht sprechen von dem 1526 ausgegangenen Büchlein „Das Papsttum mit seinen Gliedern“,[5] welches fünfundsechzig Abbildungen der verschiedenen geistlichen Stände vom Papste an bis herunter zu den Mönchen und Nonnen enthält, durchweg Karrikaturen, vielfach Mastschweine, nur dazu angetan, um den geistlichen Stand lächerlich und verächtlich zu machen. Diesem Zwecke dienten auch die von Luther beigegebenen höhnischen Verse.

---

[1] Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation (1887), S. 15 f.

[2] S. dazu Janssen, VI, 37 ff., 40.

[3] Erl. 26, 289.

[4] Weim. IX, Beilage 1, mit den Abbildungen. Der geistige Urheber war Luther, die Exekutoren waren Melanchthon und Schwertfeger, die Bilder sind von L. Cranach. Der Text zum Passional steht ebds. S. 701 ff. Luther fand das werdende Büchlein nützlich für die Laien, und als er es Mitte Mai auf der Wartburg zu Gesicht bekam, gefiel ihm das Bubenstück wunderbar (Enders, III, 107, 162). Aber auch Kawerau findet S. 677 ff. großes Behagen an demselben.

[5] Weim. XIX, 7 ff., wo sich auch die Abbildungen finden.

Dieſer Gemeinheit verdankt auch die „Deutung der zwei greulichen Figuren Papſteſels zu Rom und Mönchkalbs zu Freyberg“[1] durch Melanchthon und Luther im Jahre 1523 ihren Urſprung. Um dem Leſer einen Begriff zu geben, welch gemeines Gemüt Luther ſchon damals

geoffenbart hat, bringe ich auf dieſer Seite das Mönchskalb;[2] der Papſteſel folgt weiter unten.

[1] S. dazu I[1] 368; I[2] 340.

[2] Ich veröffentliche hier den Holzſchnitt nach Weim. XI, 373. Die höchſt gemeine Deutung Luthers ſteht daſelbſt S. 380 ff. Es wäre das Beſte, darüber hinwegzugehen als über eine läppiſche Geſchmackloſigkeit, hätte nicht Luther den Mut, dabei von „Buben“

Das Ärgste leistete diesbezüglich Luther in Verbindung mit dem Maler Lucas Cranach im Jahre 1545, kurz nach Herausgabe seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", aus der wir die Zoten und das Titelbild kennen gelernt haben. Luther stand damals auf der Höhe seines Lebens, im Jahre darauf starb er. „Auf den Höhepunkten seines Lebens", hörten wir Harnack,[1] „hat Luther gesprochen wie ein Prophet und Evangelist." Also sehen wir, wie das „auserwählte Rüstzeug Gottes" auf dem höchsten Punkte seines Lebens gesprochen hat.

Es handelt sich hier um mehrere Holzschnitte, die Luther im genannten Jahre als „Abbildung des Papsttums", mit Überschriften in lateinischer Sprache und mit deutschen Unterschriften in vierzeiligen Reimen zu jedem Bilde, hat ausgehen lassen, und zwar *als sein Testament*. Dies äußerte er selbst in seiner Antwort auf die Frage des Pastors Mathias Wanckel zu Halle, warum er die Bilder vom Papst und seinem Reiche habe ausgehen lassen: „Ich weiß, daß ich nicht mehr lange leben werde, und doch habe ich noch vieles, was über Papst und sein Reich der Welt zu offenbaren ist. Deshalb habe ich diese Bilder herausgegeben, von denen ein jedes ein ganzes gegen Papst und sein Reich zu schreibendes Buch repräsentiert, *damit ich vor der gesamten Welt bezeuge, was ich vom Papste und seinem teuflischen Reiche halte; diese Bilder seien mein Testament!* Deshalb setzte ich meinen Namen hinzu, damit sie nicht als Pasquille (famosi libelli) könnten getadelt werden (accusari). Fühlt sich jemand oder wird einer durch sie verletzt, so bin ich bereit, vor dem ganzen Reich Rechenschaft zu geben von der Ausgabe."[2]

Wie diese Verteidigung ausgesehen hätte, davon besitzen wir ein Beispiel aus dem Jahre 1538, als Luther ein Bild mit Papst, Kardinal und Mönch gebracht wurde. Er fügte dazu wahre und anstößige Bubenstreiche, während er, der Meister in der Verstellungskunst, unter Schluchzen

---

„frechen Brüdern und Lehrern" in der Kirche zu sprechen. Eine ausführliche Erläuterung dieses Bildes gibt auch Hausrath, Dr. Luther, I, 571 f. Eine etwas veränderte Nachbildung findet sich bei Drews, Der evangelische Geistliche, 27. Das katholischerseits gegen Luther gemünzte Gegenstück, und zwar unter der Überschrift: „Monstrum Saxonie", findet sich unter anderm auf der Lutherbibliothek in Worms.

[1] S. I[1] 238.

[2] Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, auf das Jahr 1712 (Leipzig), S. 951.

als Entſchuldigung vorbrachte: „Ach, wer ſollte da ſchweigen und Geduld haben, angeſichts ſolcher Bosheit und nachdem man den Irrtum erkennt! Wer immer das Blut Chriſti ehren will, kann nicht umhin, gegen den Papſt, als den Verwirrer desſelben, zu toben! Man kann dieſem Höllendrachen nicht genug feind ſein, beſonders jene, welche Chriſtus wahrhaft lieben. Denn der Papſt ſündigt nun wiſſentlich und nicht mehr bloß aus irrigem Gewiſſen.“[1] Allerdings eine merkwürdige Moral und Verteidigung, ſelbſt wenn der Vorderſatz Luthers Wahrheit ſtatt Lüge enthielte!

Zu dieſer Moral ſtimmt, wie der „Gottesmann“ über die Wirkung der eben genannten Bilder, deren Herausgabe er vor dem ganzen Reiche verteidigen will, kurz vor ſeinem Tode ſich äußerte: „Ich habe den Pabſt mit den böſen Bildern ſehr erzürnet. O wie wird die Sau den Birtzel regen! Und wenn ſie gleich mich töten, ſo freſſen ſie den Dr.., ſo der Pabſt in der Hand hat.[2] Ich habe dem Pabſt eine güldene Schale in die Hand gegeben, da ſoll ers (den Dr..) erſt credentzen. Ich habe einen groſſen Vortheil: Mein Herr heißt Scheblimini, der ſagt: ‚Ego resuscitabo vos in novissimo die‘, und wird ſagen: ‚Doctor Martine, Doctor Jona, Herr Michel, komme herfür‘, und alle bey Nahmen nennen, wie Chriſtus im Johanne ſagt: ‚Et vocat eas nominatim.‘ Wohlan, ſeyd unerſchrocken.“[3] Das heißt denn doch die bibliſchen Ausſprüche in frivolſter Weiſe in den Kot ziehen und Bibelſpott treiben.[4]

Die Holzſchnitte ſollten zunächſt eine Art bildlichen Kommentars zu ſeinem Buche „Wider das Papſttum zu Rom“ ſein, und zugleich eine Art Biblia pauperum, „auf daß die Laien, die nicht leſen können, auch ſehen und verſtehen mögen, was Luther vom Papſttum gehalten,“

---

[1] Lauterbachs Tagebuch, S. 64, zum Karfreitag (!) 1538. Es heißt daſelbſt: „Papa, cardinalis et monachus in charta depictus afferebatur, quae simulacra sculpta ex Ispruck missa sunt. Sed Lutherus addidit technas veraces et odiosas, cum singultu dicens: Ach wer ſolt da ſchweigen und gedult haben in tanta malitia et cognito errore. Quicunque sanguinem Christi venerari vult, non potest non in papam conturbatorem illius debacchari. Man kann dieſem Heltrach nicht genug feindt ſein, precipue illi, qui Christum vere diligunt; nam ipse nunc scienter, non erranter peccat.“ Vgl. dazu Tiſchreden, ed. Förſtemann, III, 208.

[2] Anſpielung auf das unten folgende ſiebente Bild.

[3] Unſchuldige Nachrichten, a. a. O., S. 952.

[4] Wenn etwas Ähnliches bei einem Gegner Luthers vorkommt, dann ſprechen die proteſtantiſchen Theologen und Paſtoren mit Entrüſtung davon, wie z. B. Stichart, Erasmus von Rotterdam, S. 248 f., betreffs des Erasmus. Aber betreffs Luthers ſchweigen ſie ſich aus! Siehe auch unten zum vierten Bild.

wie der Besitzer des Exemplars zu Halle schon bald nach Veröffentlichung dazu geschrieben hat.[1]

Eine Nachricht über neun Holzschnitte, wie überall in Groß-Quart, findet sich im Allgemeinen Litter. Anzeiger, 1799;[2] wo dieses Exemplar ist, weiß ich nicht. Ein anderes, gegenwärtig in der Marienbibliothek zu Halle, mit zehn Holzschnitten, wurde beschrieben von Förstemann.[3] Ein drittes Exemplar, mit neun Holzschnitten,[4] das ich zweimal eingesehen habe und zu beschreiben bekam, befindet sich unter Verschluß in der Lutherbibliothek zu Worms. Die Beschreibung der Bilder folgt nach diesem Exemplare. Die Seltenheit der Sammlungen genannter Holzschnitte erklärt sich wohl daraus, daß die Protestanten dieselben als zu entehrend und kompromittierend für ihren Vater vernichtet haben,[5] wie ja auch das Titelbild zum Buche „Wider das Papsttum zu Rom" wohl in den beiden ersten, von Luther besorgten Drucken erschien, nicht aber, soweit meine Kenntnis reicht, in späteren Nachdrucken.

---

[1] S. Förstemann im Serapeum, 2. Jhgg., Leipzig 1841, S. 34.

[2] Leipzig, 1799, S. 94 ff.

[3] Serapeum, a. a. O., S. 33—40. Wie sich aus der Reihenfolge der einzelnen Holzschnitte ergibt, kann es nicht mit dem im Anzeiger beschriebenen Exemplar identifiziert werden.

[4] Das Exemplar in Worms weist gegen beide soeben erwähnte Exemplare eine verschiedene Reihenfolge der Holzschnitte auf, so daß dieselbe in allen drei Exemplaren verschieden ist. Ich gebe die Reihenfolgen von Worms und Halle, letztere in Klammern: 1 (1); 2 (3); 3 (9); 4 (10); 5 (8); 6 (5); 7 (6); 8 (7); 9 (2). Der 4. Holzschnitt im Exemplar zu Halle, worüber unten am Schlusse, fehlt im Anzeiger und in Worms. Ich füge aber hinzu, daß die Reihenfolge der Holzschnitte in Worms am unteren Rande durch gleichzeitig gedruckte römische Ziffern bestimmt ist. Es sei noch bemerkt, daß über die Darstellungen auch Chr. Schuchardt, Lucas Cranach des Älteren Leben und Werke (Leipzig 1851), II, 248—255, handelt, und zwar unter dem Titel „Heilige und religiöse Darstellungen"! Nach Schuchardt und teilweise nach Förstemann, nicht aus eigener Anschauung, beschrieb Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, III (6. Abdruck), S. 533, Anm. 4, und in: Ein zweites Wort an meine Kritiker (zwölftes Tausend), S. 99 f., ungenau einige der Bilder.

[5] Einige Bilder sind so scheußlich, daß ich nicht daran denken konnte, Photographien anfertigen zu lassen. Ich bringe außer dem Titelbild zu „Wider das Papsttum zu Rom" nur noch zwei Bilder (unten das 2. und 7.). Es fehlen somit nebst anderen gerade die zotenhaftesten, nämlich das 3., 4. und 9. Der Leser bekommt also noch nicht einen völlig adäquaten Begriff von Luthers Gemeinheit. Es geht aber der öffentlichen Sittlichkeit wegen nicht anders. Übrigens sind meine Beschreibungen genau, während man dies weder betreffs jener bei Förstemann, noch jener bei Schuchardt sagen kann.

Erstes Bild.[1]

Überschrift: Monstrum Romae inventum mortuum in Tiberi anno 1496.

Der Holzschnitt stellt ein Monstrum dar mit einem Eselskopfe, der übrige, mit einem Mannskopf an der Rückseite (die in einen Drachen ausgeht) versehene Leib weiblichen Geschlechts ist außer den Brüsten und dem Vorderleib mit Fischschuppen bedeckt. Der eine Fuß ist ein Ochsenfuß, der andere eine Greifenklaue. Die rechte Hand soll ein Elephantenfuß sein.

(Abbildung auf der nächsten Seite.)

Unterschrift:

Was Gott selbs von dem Bapstum helt,
Zeigt dies schrecklich Bild hie gestelt.
Dafür jedermann grawen solt,
Wenn ers zu Hertzen nemen wolt.

Mart. Luther D.
1545.

I.

Zweites Bild.

Überschrift: Regnum Satanae et Papae. 2 Thess. 2.

Der Holzschnitt ist derselbe, wie der von Luther als Titelbild zu seinem Buche „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", das ich bereits oben beschrieben und ediert habe.

Unterschrift:

In aller Teufel Namen sitzt
Allhie der Bapst, offenbar itzt,
Daß er sey der recht Widerchrist,
So in der Schrift verkündigt ist.

Mart. Luther D.
1545.

II.

Drittes Bild.

Überschrift: Hic oscula pedibus Papae figuntur.

Der Papst sitzt auf seinem Throne und hält in seiner Hand die Bannbulle, aus welcher Feuer und Flammen untermischt mit Steinen sprühen. Zu beiden Seiten steht je ein Kardinal. Auf den Papst richten zwei Männer mit umgewandten Köpfen und herausgestreckten Zungen ihre entblößten H....n, aus denen sie F..ze, als Rauchwolken infolge von Böllerschüssen dargestellt, auf ihn losgehen lassen.

[1] Das ist das Monstrum, das ich bereits erwähnt habe, und dessen Deutung auf den Papst Melanchthon unter Mitwirkung Luthers, welcher zugleich das Mönchskalb zu Freyberg, wie oben bemerkt, erläutert hat, bereits im J. 1523 erscheinen ließ. Ich veröffentliche den Holzschnitt des Jahres 1523 nach Weim. XI, 371; ebds. S. 357 ff. findet man die Geschichte und die Ausgaben dieses Bildes, das weite Verbreitung unter den Anhängern und Verehrern Luthers bis zum dreißigjährigen Krieg erfahren hat.

Der „Papſteſel“ (1. Bild).

Wiedergegeben bei Fuchs, Die Karikatur, I[3] 65. Ziemlich ähnlich, doch nicht ohne ſchiedenheiten iſt die Abbildung bei Drews, Der evangeliſche Geiſtliche, S. 13. Über Entſtehungsgeſchichte dieſer unerquicklichen Karikatur ſ. Janſſen = Paſtor. II[17], ff. im Anſchluß an K. Lange, Der Papſteſel, Göttingen 1891.

rſchrift zu Bild 3: Nicht Bapſt, nicht ſchreck uns mit deim Bann,
Und ſey nicht ſo zorniger Man;
Wir thun ſonſt ein Gegenwehre,
Und zeichen dirs Belvedere.[1]

Mart. Luther D.

[1] Zum Verſtändnis diene, daß auf den bloßen, dem Papſte gezeigten H...ern der druck Belvedere von Luther angewandt wird, weil dieſen Namen wegen der ſchönen

In der Einfassung des Holzschnittes (Bild 3) am Rande steht noch Folgendes:

Papa loquitur:
Sententiae nostrae etiam iniustae metuendae sunt.[1]
Responsio:
Aspice nudatas gens furiosa nates.[2]
Ecco qui, papa, el mio Belvedere.

III.

Viertes Bild.

Überschrift: Adoratur Papa Deus terrenus.

Die päpstliche Krone mit dem unteren Ende nach oben gekehrt steht auf einer Art Tisch, der als Antependium das päpstliche Wappen mit den beiden als Haken dargestellten Schlüsseln besitzt. Auf dem Tische wird die umgestürzte Krone von einem Kriegsknecht als Nachttopf benützt, um seine große Notdurft zu verrichten, was schweinisch dargestellt ist;[3] der Mann hat seinen Säbel abgeschnallt und hält ihn als Stütze in der linken Hand. Neben ihm steht ein anderer Mann, ebenfalls mit aufgeknöpften Beinkleidern, sich sehnend, seinen Kollegen auf der Krone abzulösen. Ein dritter zu ebener Erde hatte schon fertig gemacht und knöpft die Hosen wieder zu.

Unterschrift: Bapst hat dem Reich Christi gethon,
Wie man hie handelt seine Kron.
Machts ir zweifeltig, spricht der Geist, Apoc. 18;
Schenckt getrost ein, Gott ist's, ders heißt.[4]

Mart. Luther D.

IIII.

Aussicht das burgartige Gebäude trägt, auf das dazumal der Papst von seinen Gemächern aus sehen konnte. So heißt es auch im „Tanzteufel", verfaßt vom lutherischen Florian Daulen von Fürstenberg (im Theatrum diabolorum, Frankfurt 1575, fol. 222), die Tänzerinnen machten, wenn ihnen die Kleider über den Gürtel fliegen, den Unzüchtigen „ein gar fein welsch Bellvidere". Am Rande steht dazu: „Bellvidere, ein Lustschloß zu Rom hinter des Papstes Palast."

[1] So schon im J. 1530 in der Schrift „Von den Schlüsseln". Erl. 31, 141.

[2] Zur Erläuterung dieser Zote dient, was Luther in „Wider das Papsttum zu Rom", Erl. 26, 117, vom Humanisten Joh. Ant. Campanus nach einem Gerücht, wie er sagt, erzählt, der, als er von Regensburg zurück wieder „an die Grenze des welschen Landes kam, den Rücken gegen Deutschland kehrte, bückte sich und deckte den Hintern auf und sprach: ‚Aspice nudatas, barbara terra, nates', ‚Siehe da du Bestia, kucke mir in den fra'," d. h. A . . Luther verleugnet sich nie in seiner Gemeinheit!

[3] Eine Illustration zu der oben angeführten Mahnung, die Luther, den Seinen gibt, das päpstliche Wappen mit der Krone als „Unternotdurft" zu gebrauchen.

[4] Welche Blasphemie, welcher Bibelspott, die Schriftstelle Apokal. 18, 6: „Vergeltet, wie auch Babylon euch vergolten hat, und gebet ihr das Doppelte nach ihren Werken; in den Becher, den sie euch eingeschenkt hat, schenket doppelt ein", auf obige Schweinereien anzuwenden!

Fünftes Bild.

Überschrift: **Digna merces Papae satanissimi et cardinalium suorum.**

Der Papst und drei Kardinäle werden von dem Henker an den Galgen gehängt, indem er die ihnen von hinten zum Halse herausgerissenen Zungen an den Galgen nagelt.[1] Drei herumflatternde Teufel gehen mit den Seelen der drei bereits toten Kardinäle weg; am Papste ist der Henker noch mit dem Annageln seiner Zunge beschäftigt, und ein Teufel wartet, um auch seine Seele in Empfang zu nehmen.

Unterschrift:

Wenn zeitlich gestrafft solt werden
Bapst und Cardinell auff Erden,
Jr Lesterzung verdienet het,
Wie ir[2] recht gemalet steht.

Mart. Luther D.
1545.

V.

Sechstes Bild.

Überschrift: **Papa agit gratias Caesaribus pro immensis beneficiis.**

Konradin, König von Sizilien, kniet mit gefalteten Händen vor Papst Clemens IV., welcher, im vollen Ornate, im Begriffe ist, ihn mit wuchtigem Schlag zu enthaupten.[3]

Im Innern des Holzschnittes steht:
Cunradinus, Cunradi IIII. Imperatoris filius,
Siciliae et Neapolis rex, a Clemente IIII papa
capite truncatus.

Darunter steht mit kleinerer Schrift:
Accipe nunc Papae insidias et crimine ab uno disce omnes.

Unterschrift:

Gros Gut die Kaiser han gethan
Dem Bapst, und übel gelegt an.
Dafür im der Bapst gedanckt hat,
Wie dis Bild dir die Wahrheit sagt.[4]

Mart. Luther D. 1545.

VI.

---

[1] S. die Erklärung dazu in: „Wider das Papsttum", Erl. 26, 155.

[2] Soll wohl heißen: „hie" statt „ir". [Es könnte aber wohl auch heißen sollen: wie ir recht gemalet seht. D. H.]

[3] S. dazu „Wider das Papsttum", Erl. 26, 124, wo steht: „er ließ ihn umbringen".

[4] D. h. die Lüge. Das Bild sowie Luthers Verse mußten jedem, besonders Unerfahrenen, die Meinung beibringen, der Papst selbst habe Konradin das Haupt abgeschlagen. Die Wahrheit über den Tod des jugendlichen Königs, welcher am 29. Oktober 1268 auf dem Mercato vecchio zu Neapel auf Veranlassung seines Besiegers, Karl von Anjou, hingerichtet wurde, findet man in jedem ernsten Geschichtswerke über jene Zeit. Luther beabsichtigte die Meinung zu erwecken, der Papst habe den König enthauptet. Von derartigen Entstellungen wimmelt Luthers Schrift „Wider das Papsttum zu Rom".

Siebentes Bild.

Überschrift: Papa dat concilium in Germania.

Der Papst reitet im vollen Ornate und mit der päpstlichen Krone auf dem Haupte auf einer großen Sau, die er mit Sporen sticht. Mit der rechten Hand segnet er den auf seiner Linken liegenden dampfenden eigenen Kot, zu dem sich sein Körper und Haupt hinneigt; die Sau, welcher der Papst seinen Kot kredenzt, reckt ihren Rüssel zum Dampfe empor.[1]

[1] Dieses Bild wiederholt bei P. Drews, Der evangelische Geistliche, S. 16.

Hegemann (Luther im katholischen Urteil, 93) sagt, Denifle habe hier das von Weislinger gebrachte Spottbild auf den Papst reproduziert. Er hat bei diesen Worten zum mindesten einen von beiden nicht vor Augen gehabt. Sie weichen von einander vollständig ab. Weislinger, der jedenfalls in seinen Zitaten sehr genau ist (so genau, daß ihn Hegemann ohne Schande zum Vorbild nehmen darf), führt die drei Ausgaben von Sleidanus an, denen er sein Bild entnimmt. (Friß Vogel², 94). D. H.

Unterschrift: Saw, du must dich lassen reiten
Und wol sporen zu beiden Seiten,
Du wilt han ein Concilium,
Ja dafür hab dir mein Merdrum.[1]
Mart. Luther D.

VII.

Achtes Bild.

Überschrift: Papa Doctor theologiae et Magister fidei.

Der Papst als Esel im päpstlichen Ornat und mit der päpstlichen Krone auf dem Haupte sitzt auf dem Throne und pfeift Dudelsack.

Unterschrift: Der Bapst kann allein auslegen
Die Schrifft und Irrthum ausfegen,
Wie der Esel allein pfeiffen
Kan und die Noten recht greiffen.
Mart. Luther D.

VIII.

[1] Vom französischen merde, d. i. Dr.., Kot. Die Verse wurden von Luther dem Papste in den Mund gelegt. Die Sau bedeutet Deutschland (Luther selbst verglich dasselbe, wie wir wissen, mit einer Sau; hier aber soll angedeutet werden, daß dem Papst Deutschland als Sau gelte, wie Luther im Buche „Wider das Papsttum" lügt), das fortwährend ein Konzil verlangt habe. Der Papst gewährt die Bitte, indem er der Sau, d. i. Deutschland, statt des Konzils seinen von ihm gesegneten Kot kredenzt, gleich als wollte er sagen: „Siehe, da hast du das Konzil, welches du begehrt hast!" Dazu vgl. I[1] 797; I[2] 834 f. Luthers Erklärung des Bildes, auf das er große Stücke hielt, ebenso wie bald nachher (1548) Flacius Illyricus, welcher damals dasselbe wieder herausgab als Titelbild seines Pamphlets: „Erklerung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch das Konzilium, Interim und Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen, aus diesem prophetischen Gemelde des 3. Eliae seliger Gedechtnis, D. M. Luth. genommen. Durch Matth. Fla. Illyr.", (o. O. u. J., 8 Blätter). Welches Geistes Kind dieser Schüler und Verehrer Luthers war, ergibt sich schon aus dem Anfange der Schrift: „Ihr viel, die mehr nach dem Fleische, denn nach dem Geiste weise, frum und eingezogen sein, meinten vor etlichen wenig jaren (d. i. 1545), daß diese und etliche dergleichen Figuren (des heiligen D. Martini Luthers vom Antichrist) Schandgemelde und von einem mutwilligen alten Narren gefantasiert weren. Daß sie aber aus keinem Mutwillen, sonder aus einer geistlichen göttlichen Weisheit und Eifer hergeflossen sein, hat das Werk an dieser Figur genugsam erweiset" (Bl. A ij). Von diesem unglaublichen Standpunkt aus ist die ganze Schrift, d. h. die Erklärung des Bildes, geschrieben, und man begreift, daß dieser unflätige Mann Bl. B iij die Worte niederschreiben konnte: „Ach, es stinckt kein Dr.. so übel in unser Nasen, als das Bapstumb (welches der allergarstigste Teuffelsdr.. ist) vor Gott und seinen heiligen Engeln stincket. Darumb kann die Bitterkeit dieses Gemäldes und meiner Rede die gräuliche Gottlosigkeit und geistliche Schande der Mamelucken, die itzt durch's Bapstthumb, Concilium . . . von dem Herrn Christo zum Antichrist und zum Teuffel selbst fallen, in keinem Weg genugsam erkleren."

Neuntes Bild.

Überschrift: Ortus et origo Papae.

Der Papst und fünf Kardinäle werden von des Teufels Mutter geboren. Sie ist als nacktes Weib mit einem Schwanz dargestellt. Man sieht, wie Papst und Kardinäle dem Weibe unter dem Schwanze mit den Köpfen nach vorne hervorkommen.[1] Es ist das schmutzigste aller Bilder! Für den geborenen Papst sind drei Furien tätig: Megära, Alekto und Tisiphone. Eine derselben säugt das Papstkind, das in allen Situationen die päpstliche Krone trägt, die andere wiegt das in der Wiege liegende Papstkind und die dritte gängelt es.

Unterschrift:

Hie wird geboren der Widerchrist,
Megera sein Seugamme ist,
Alecto sein Kindermeidlein,
Tisiphone die gengelt ihn.[2]

Mart. Luther D.
1545.

IX.

Im Hallischen Exemplar gibt es noch einen weiteren Holzschnitt, daselbst der vierte in der Reihenfolge, welchen Förstemann also beschreibt:

Überschrift: **Hic Papa obediens s. Petro honorificat Regem.**

Der Holzschnitt stellt Kaiser Heinrich IV. dar, wie er vor Gregor VII. den Fußfall tut und dieser jenem mit dem rechten Fuße auf den Kopf tritt.

Unterschrift:

Hie zeigt der Bapst mit der That frey,
Das er Gotts und Menschen feind sey.
Was Gott schafft und wil geehrt han,
Mit Füssen trit der heiligst Man.[3]

Mart. Luther D.

---

[1] Wir hörten ja oben I[1] 792; I[2] 829 f., Luther sagen, der Papst sei dem Teufel aus dem H...ern geboren.

[2] In einem Briefe an Amsdorf vom 8. Mai 1545 spricht Luther ausdrücklich über dieses Bild und wegen der drei Furien, deren Namen er erklärt und auf den Papst anwendet. De Wette, V, 740. Bei den späteren Dichtern gibt es nur mehr drei Erinnyen oder Furien, nämlich die drei obengenannten, von denen Megära die Neidische, Alekto die unversöhnlich Grollende, Tisiphone die den Mord Rächende ist.

[3] Welche Moral der „Gottesmann" hier entwickelt, und wie Luther mit seinen Worten seinem eigenen Gebahren gegen den Papst das Verdikt spricht, drängt sich jedem

c. **Ergebnis aus Luthers zotenhafter Sprache und scheußlichen Bildern.**

Durch seine Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" und mit seinen Bildern hat sich Luther an Gemeinheit übertroffen; und das will viel sagen. Kein Wunder, daß z. B. Köstlin und Kolde zu albernen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen, um den Eindruck der Bilder abzuschwächen.[1] Luther besaß seit seinem Abfalle als Äußerung seines Innern eine freche, mutwillige Zunge, so daß es heller Sehenden schon im ersten Dezennium des Luthertums schien, als sei er dem Wahnsinn verfallen oder vom bösen Geiste geleitet.[2] Seine Gegner behandelte er von jeher in schimpflichster, frechster Weise, und seine Anhänger folgten seinem Beispiele, sich in ihrer Weise in Gemeinheiten ergehend.[3] Aber mit seinem Buche „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", und den eben beschriebenen zehn Bildern hat Luther all seinen früheren derartigen Erzeugnissen die Krone der Gemeinheit und Frechheit aufgesetzt. Wer möchte nicht angesichts derselben beinahe das Urteil J. N. Weislingers unterschreiben: „Man sollte meinen, die ganze Hölle mit allen Furien und Teufeln habe sich vereinigt, solche Zotenmassen durch Luthers Mund auszuspeien . . . Ich meinesteils gestehe öffentlich und ohne Scheu vor Gott und der Welt: wenn ich solche Malereien und schamlose Lästerwort in der Bibel von Christus, seinen Aposteln oder den Propheten lesen würde, wollte ich sie zusammen verfluchen und für vom leibhaftigen

---

von selbst auf. Aber wie er im sechsten Bild, um Eindruck und um den Papst verhaßt zu machen, vor Geschichtsfälschung nicht zurückschreckt, so auch hier, indem er Gregor VII. dem Kaiser einen Fußtritt auf das Haupt versetzen läßt! Vgl. dazu Luthers Schmähungen, Erl. 24, 241.

[1] S. Janssen, Ein zweites Wort, usw., S. 97 ff., wo Köstlins Erklärungen völlig richtig zurückgewiesen werden.

[2] So z. B. schrieb Pirckheimer an den Prior Leib von Rebdorf im J. 1529: „Lutherus vero ipse nequaquam linguae petulantia et procacitate abscondit, quid habeat in corde, adeo ut plane insanire vel a malo daemonio agitari videatur." Bei Döllinger, Die Reformation (2. Aufl.), I, 588, Anm.

[3] Schon Dez. 1522 schreibt Wolfgang Richard an Megobach: „Venit ad nos Eckius, Murnarus et reliqui Luthero Zoilii in bestias picti, quos ego mihi denuo depingi curavi." Bei Schelhorn, Amoenitates historiae eccles. et literar., I, 297. In demselben Jahre lieferte L. Cranach die Titeleinfassung zu Luthers Schrift: „Contra Henricum regem Angliae Martinus Luther", in welcher, nach meiner Deutung, rechts König Heinrich VIII. spöttisch mit einem Wolfskopf und in halb mönchischer Kleidung, einen Rosenkranz betend, abgebildet ist. S. den Holzschnitt bei E. Flechsig, Cranachstudien (1900), I, 213.

Teufel gerittene Böſewichter, Spitzbuben und Schelmen halten. Dies für euch, ihr lutheriſchen Prädikanten!“ [1]

Hatte Ulrich Zaſius nicht Recht, wenn er Luther „omnium bipedum nequissimum“, einen der Gemeinſten aller Zweifüßler nannte? [2] Und dieſer Mann ſoll von Gott ſeiner Kirche als Reformator geſandt worden ſein?

Wir haben in den früheren Paragraphen Luthers Grundlagen ſeiner Lehre einer Kritik unterzogen und gefunden, daß ſie nichts weniger als eine Reform der kirchlichen Lehre bedeuten, ſondern eine völlige Korruption, die aus ſeinem traurigen Innern, das immer mehr nach unten zog, ihren Urſprung genommen hat. In dieſem Paragraphen lernten wir dieſes traurige Innere Luthers auf dem Zenit kennen. Es iſt der praktiſche Ausdruck ſeiner Lehre. Seine zahlloſen Trivialitäten und Gemeinheiten ſind eben nicht etwas ihm Fremdartiges, ſondern ſie paſſen vollends zu ihm, wie er leibte, lebte und lehrte, ſie ſind der Ausdruck ſeiner allgemeinen Verkommenheit, ſie zeigen ihn auf dem höchſten Punkte ſeines Lebens, in ſeiner vollen Reife! Luther ließ ſich in Leben und Lehre, in Wort und Tat vollends gehen.

Proteſtanten ſuchen Luther damit zu entſchuldigen, daß er ein Kind ſeiner Zeit geweſen ſei und nicht zotenhafter geſprochen und geſchrieben habe, als ſeine Zeitgenoſſen. Seine Derbheiten, wie ſie ſagen, hätten eben deshalb in jener Zeit, wo Luther die Sprache des Volkes geredet habe, eine entgegengeſetzte Beurteilung gefunden, als heute, man habe nicht allein keinen Anſtoß an ihnen genommen, ſondern ſie vielmehr zu den guten Witzen gerechnet. [3] Andere Proteſtanten finden, daß Luthers

---

[1] Friß Vogel oder ſtirb! Oberammergau 1751, S. 97. Und doch kannte Weislinger außer dem Buch „Wider das Papſttum“, uſw., aus Sleidans Beſchreibung nur zwei der oben erwähnten Bilder, nämlich das zweite und ſiebente, die nicht einmal die ſchmutzigſten ſind.

[2] S. I[1] 343.

[3] Wrampelmeyer, Tagebuch von Cordatus, S. 37 (im Vorwort) und zu Nr. 124, S. 27. Er beruft ſich auf Seckendorf, welcher ſagt: „multa verba et dicteria, quae hodie (1694) vilia aut spuria habentur, illo tempore sine turpitudine dici poterant et inter facetias non inhonestas locum habebant.“ S. Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo 1694. III, 639 sqq., vgl. I, 185, sq. 187, III, 536. 556. Allein, woher wußte dies der über 100 Jahre ſpäter ſchreibende Seckendorf? Wie überhaupt Seckendorfs proteſtantiſche Zeitgenoſſen, ſo kannte auch er ſelbſt nur proteſtantiſche Schriften. Daß Luthers Genoſſen und erſte Anhänger in demſelben ſchmutzigen Waſſer ſchwammen wie ihr Meiſter und ſich in Zoten und Trivialitäten unter dem Titel von „guten Witzen“ überboten, iſt allbekannt: dieſe Tatſache beweiſt aber deshalb nichts

„kleine und häßliche Züge" — „jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften." Das ist Bezolds Ansicht, die von Lösche geteilt wird.[1] Ersterer schreibt nämlich: „Melanchthon bezeugte, dieser scharfe Arzt einer tief kranken Zeit habe bei all seiner Heftigkeit doch ein Herz voller Güte und ohne Falsch gehabt. Eben durch die Verbindung ungebändigter Kraft und innerlicher Milde, welche auch unter den Verirrungen und Verbitterungen seines Alters sich erhalten hat, wird Luthers Gestalt dem Deutschen immer sympathisch sein, ja selbst dem konfessionellen Gegner ein gewisses offenes oder geheimes Wohlgefallen abtrotzen. Kleine Geister werden freilich an dem Gewaltigsten unserer Nation nur die kleinen und häßlichen Züge aufsuchen, wie sie jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften. Die geschichtliche Größe Martin Luthers, der die Alleinherrschaft der römischen Kirche im Okzident zerstört hat, wird dadurch nicht berührt; sie ist über jede Verunglimpfung, wie über jede Beschönigung erhaben."[2]

Um derlei Phrasen braucht man die protestantischen Lutherforscher nicht zu beneiden. Aber wenn nur hohle Phrasen auch die Sache besser machten! Luther war allerdings der Gewaltigste, besser gesagt der Gewalttätigste der Nation, aber keineswegs in den Tugenden, die den inneren Wert eines Menschen bestimmen. Wenn Bezold, um von seinem Nachtreter Lösche zu schweigen, so blind war gegenüber Luthers Lügengeist und hinterlistigem Charakter, gegenüber seiner Unehrlichkeit und Tücke im Kampfe gegen die Kirche, seiner Heuchelei und Verstellungskunst, seinem Hochmut und Starrsinn, seinem Haß, Ingrimm und Zorn, seiner aufbrausenden Heftigkeit, seiner unsäglichen Schmähsucht, seinen alles Maß übersteigenden Verleumdungen und Schimpfereien, seiner Untreue gegen Gott durch den Gelübdebruch: dann war er unfähig, eine vorurteilsfreie und unparteiische Geschichte der Reformation zu schreiben. Nur wenn er konstruierte, dann konnte er allerdings von „kleinen häßlichen Zügen" Luthers sprechen, „wie sie jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften". Wer aber Luthers Leben studiert, der muß be-

---

für Wrampelmeyers und Seckendorfs Behauptung. Übrigens muß man zur Ehre der protestantischen Zeitgenossen Luthers sagen, daß nicht alle der Meinung Seckendorfs waren; dies beweist schon das oben angeführte Geständnis des Flacius.

[1] Lösche, Analecta Lutherana, etc., S. VII f.

[2] Geschichte der deutschen Reformation, von Fr. von Bezold, 1890, S. 764. Von mir unterstrichen. Lösche nennt ihn natürlich den „glänzenden und sieghaften Anti-Janssen"! Eine Phrase löst die andere ab!

kennen: Gott Lob, Luthers Laſter hängen nicht vielen Erdenſöhnen, und keinem der Edelſten an.

Wie ſteht es aber mit Luthers Zoten, Obſzönitäten, Gemeinheiten und Trivialitäten, den ſogenannten „Derbheiten“? Haften auch dieſe jedem Erdenſohn, ſelbſt dem Edelſten, an? Oder ſteht Bezold auf einem ſolchen Standpunkt, von dem aus er auch dieſe bei Luther nicht bemerkt oder nur für etwas Geringfügiges hält? Und doch treten ſie bei Luther ſo ſehr in den Vordergrund, und zwar in ihrer ganzen Häßlichkeit, daß ſie wahrhaftig nicht erſt von „kleinen Geiſtern“ „aufgeſucht“ zu werden brauchen.

Bezolds und anderer proteſtantiſcher Lutherforſcher gewundene Erklärungen und hohle Phraſen, zu denen auch die von Luthers „Herz voller Güte und ohne Falſch“ gehört, bekunden nur ihre große Verlegenheit. Sie fühlen, daß Luther als Vater der „evangeliſchen Reformation“, als „Gottesmann“, als „auserwähltes Rüſtzeug Gottes“ „erhaben“ ſein ſollte „über jede Verunglimpfung, wie über jede Beſchönigung“. Allein zwiſchen ſollen ſein und ſein iſt ein großer Unterſchied. Daher die Ausflüchte: Luther war ein Kind ſeiner Zeit, er ſprach wie das Volk, ſeine Zeitgenoſſen machten es auch nicht beſſer.

Nun, es wird niemand leugnen, daß es damals in Deutſchland ſowohl, als anderwärts Deren gegeben hat, welche ebenſo wüſt im Leben als in ihrer Sprache waren. Ich brauche nur an den Pöbel zu erinnern, und „Luther redet die Sprache ſeines Volkes“, ſagt Wrampelmeyer.[1] Es iſt ferner bekannt, „was die ‚Literatur der Zote‘ im Italien der Renaiſſance“, um mit Löſche zu reden,[2] „was ein Rabelais, Fiſchart, Gryphius, Shakeſpeare,[3] geleiſtet“ haben. Überhaupt waren die Humaniſten nicht Muſter der Schamhaftigkeit und ſchamhafter Rede. Auch einzelne gefeierte Volksprediger, wie, um nur einen zu nennen, Geiler von Kayſersberg, hielten ſich auf der Kanzel und in Schriften von gewiſſen „Derbheiten“ nicht durchweg und völlig frei; noch weniger einzelne Streittheologen, z. B. Thomas Murner, die im beſtändigen Verkehr mit dem niedrigen Volke die Sprache desſelben annahmen.

---

[1] A. a. O.

[2] A. a. O., S. 3.

[3] Löſche ſetzt hinzu: „vor allem, was die Pſeudo-Ethiker der Jeſuiten noch in viel ſpäterer Zeit in der brünſtigen Zergliederung des Sexuellen (geleiſtet). Vielleicht auch was die Ärzte und die Juriſten in ihren Fachzeitſchriften behandeln? Kürze halber verweiſe ich hier nur auf J. Franz, S. J. Die Behandlung der ſexuellen Sünden in der Moral, in: Ztſch. f. kathol. Theologie, XXV, 577 ff.

Machten aber diese Männer Anspruch darauf, Reformatoren der Kirche im Sinne Luthers zu sein? Oder bilden sie das Maß, den sittlichen Höhepunkt des kirchlichen Lebens jener Zeit? Sprechen zudem Prediger, wie Geiler von Kaysersberg, auch nur annähernd im Tone Luthers? Gewiß nicht! Bei einem Vergleiche mit Luther müssen sie ausgeschaltet werden, denn mit dem Höhepunkt des damaligen Luthertums dürfen nur die Höhepunkte des katholischen Lebens zum Vergleiche herangezogen werden. Nun denn, den sittlichen Höhepunkten einer Zeit darf in keinerlei Weise die Verrohung und Verwilderung des Pöbels anhaften; sonst wären sie ja Höhepunkte der Verrohung und Verwilderung. Sie müssen sich vielmehr über ihre Umgebung und Zeit, in welcher und auf welche sie wirken, erheben. Welch traurigen Begriff protestantische Lutherforscher von so einfachen Wahrheiten besitzen, zeigt Koldes Wort bezüglich Luthers: „Gewiß, ein Mann, der seine Umgebung um mehr als Hauptes Länge überragte, . . . war sehr in Gefahr, sich gehen zu lassen".[1] Sah Kolde nicht ein, daß jene Umgebung überragen und sich gehen lassen zwei disparate Begriffe sind, so daß, wenn Luthers Umgebung und Zeit sich gehen ließ, wie wir wissen, er, der „Reformator" seiner Umgebung und Zeit, erst recht sich nicht gehen lassen durfte? Aber, hoc opus, hic labor est! Um sich nämlich nicht gehen zu lassen, mußte sich Luther überwinden, sich Gewalt antun, was er aber von jenem Zeitpunkte an aufgegeben hatte, seit welchem er den aus seiner Erfahrung gewonnenen Grundsatz aufgestellt: „Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich," besonders seit seinem Abfall von der Kirche. Dann sprach er nicht bloß, wie seine rohe Umgebung, er sank noch herab unter ihr Niveau.

Dies zeigte sich schon zur Zeit seines ersten Kampfes gegen das Gelübde der Enthaltsamkeit, als er in widerlichster, unflätiger Weise als Verführer der Priester, Mönche und Nonnen auftrat, sie von der Unmöglichkeit, sich zu enthalten, zu überzeugen suchte, treu seinem Grundsatze, „man könne nicht wider den Strom fechten", man könne seinem Naturtrieb nicht widerstehen,[2] usw. Was Luther damals an Trivialitäten und Gemeinheiten in Wort und Schrift geleistet hat, steht auf derselben Höhe, wie die Zoten und zotenhaften Bilder seiner letzten Jahre, so daß die Erklärung und Entschuldigung Koldes höchst komisch wirkt: „Die Derbheit seiner Sprache, die in den Streitschriften der letzten

[1] Martin Luther, II, 524. [Hegemann, Luther im katholischen Urteil, 90, sagt kurzweg: „Quod licet Jovi, non licet bovi . . . Muß man das den römischen Theologen unserer Tage noch sagen?" D. H.]

[2] De Wette, II, 674, und I[1] 103 ff., 108; I[2] 90 ff.

Jahre zum Teil ans Zynische streift, wenn sie auch die der Gegner nicht erreicht, zeigt, worüber man sich nicht wundern kann, daß auch er der sichtlich wachsenden Verrohung des friedelosen Jahrhunderts seinen Tribut zahlte."[1]

Ist Luther erst in seinen letzten Jahren zynisch und zotenhaft geworden? Ist Kolde so wenig lutherfest, daß er so etwas zu behaupten wagte? Möge er ferner seine unwahre Behauptung nachweisen, die Gegner Luthers wären noch zynischer als Luther gewesen. Behaupten ohne zu beweisen ist recht billig. Und was würde Kolde mit seinem Nachweis gewinnen? Absolut nichts! Denn selbst die Gegner Luthers sind als solche nicht sittliche Höhepunkte. Die Höhepunkte des katholischen Lebens sind, absolut betrachtet, nicht einmal die Scholastiker; trotzdem wird Kolde, nachdem er auf die Suche gegangen, um bei ihnen Luthers Trivialitäten, Zoten und Zynismus zu finden, eingestehen müssen, daß sein Suchen resultatlos war und daß sich auch eine Unmasse von Predigern vom Zotenhaften völlig frei gehalten hat. Übrigens, welcher einigermaßen anständige katholische Zeitgenosse Luthers hat so schmutzige Bilder herausgegeben, wie Luther?

Die Höhepunkte des katholischen Lebens, die zum Vergleiche herangezogen werden dürfen, sind die Kirchenlehrer, es sind die Heiligen und jene katholischen Christen, welche den Geist Christi in sich völlig aufgenommen, ihr Leben in der Nachfolge Christi durch christliche Tugendübung und Selbstverleugnung verzehrt haben; es sind jene, welche, weit entfernt, mit dem Strom zu schwimmen, sich vielmehr demselben entgegensetzen, wider das Verderben fechten und sich um Hauptes Länge über die Durchschnitts-Umgebung und Zeit erheben; es sind jene, welche die Kirche ihren Gläubigen als Lehrer und Vorbilder, denen sie nacheifern sollen, vorstellt. Diese sind die Gradmesser des katholischen Lebens, die allein zum Vergleiche mit dem Höhepunkt des Luthertums herangezogen werden können. Gilt nicht Luther den Lutheranern[2]

[1] A. a. O. Von mir unterstrichen.

[2] Selbst Harnack sagt: „Welch' eine Fülle umschloß diese Persönlichkeit! wie hat sie in heroischer Weise auch alles das besessen, was soeben vermißt wurde (die volle Zeitbildung, die freie Forschung und Kritik), einen Reichtum ursprünglicher Anschauungen, der alle mangelnden ‚Bildungselemente' aufwog, eine Sicherheit und Kühnheit des Blickes, die mehr war als ‚freie Forschung', eine Kraft, das Unwahre zu treffen, das Probehaltige zu konservieren, neben der alle ‚kritischen Einwürfe' matt und schwach erschienen, vor allem aber ein wundervolles Vermögen, dem starken Gefühl und dem wahren Gedanken Ausdruck zu geben, wirklich zu reden und durch das Wort zu über-

als ein Heros, als der „heilige Gottesmann“ κατ' ἐξοχήν, als das „auserwählte Rüſtzeug Gottes“, um eine mehr als tauſendjährige Kirche zu reformieren, ja zu ſtürzen, beſonders in bezug auf die Heilslehre? Gilt er ihnen nicht als der Reformator, der dem deutſchen Volk das Evangelium gebracht habe? Gab er nicht ſelbſt ſich aus als voll des hl. Geiſtes, als den Evangeliſten Chriſti, der nichts glauben und hören will, als Chriſtus?[1] Bezeichnete nicht er ſelbſt ſeinen Mund als Chriſti Mund, ſein Wort als Gottes und Chriſti Wort? Behauptete er nicht, ſeine Lehre ſei ihm von Gott geoffenbart?[2] Gilt er nicht den Seinigen geradezu als Religionsſtifter, der ſeiner Zeit die einzig für ſie paſſende Religion gegeben und das Chriſtentum als Religion wieder entdeckt habe?[3]

Allerdings, in dieſer letzten Eigenſchaft kann kein einziger, auch noch ſo großer Kirchenlehrer und Heiliger mit Luther konkurrieren. Um ſo mehr muß Luther mit ihnen als den katholiſchen Höhepunkten und Heroen den Vergleich aushalten können. Nun mögen ſich die proteſtantiſchen Theologen und Lutherforſcher zuſammentun und herbeilaſſen, aus den Kirchenlehrern, vom hl. Auguſtin an bis herab zu den hl. Bernhard, Thomas von Aquin und Bonaventura, nur den Schatten von Zoten, Obſzönitäten, Trivialitäten, wie wir ſie aus Luther kennen, zu ſammeln. Sie werden mir erwidern, die Kirchenlehrer bis Luther waren nicht ſeine Zeitgenoſſen. Nun denn, ſo weiſe ich ſie auf die katholiſchen Heroen und Höhepunkte zur Zeit Luthers, auf die zeitgenöſſiſchen Heiligen. Um den Proteſtanten die Arbeit leichter zu machen, will ich ihnen die hauptſächlichſten nennen, es ſind die heiligen Ordensſtifter und Ordensſtifterinnen Franz von Paula, Cajetan von Tiene, Johann von Gott, Peter von Alcantara, Ignatius von Loyola, Philipp Neri, Angela Merici, Tereſa von Jeſus; ferner die heiligen Thomas von Villanova, Anton Maria Zaccaria, Franz Xaver, Franz Borgias, Felix von Cantalizio, Ludwig Bertrand, Pius V., die beiden Asketen und Prediger Johann von Avila und Ludwig von Granada, der engliſche Biſchof, Bekenner des katholiſchen Glaubens und der gelehrteſte Gegner Luthers John Fiſher, die erſten Jeſuiten in Deutſchland, der ſelige Peter Faber und ſein großer Schüler, der ſelige Peter Caniſius, der von Faber 1543 in die Geſellſchaft Jeſu aufgenommen und der Höhepunkt, der Apoſtel und Heros Deutſchlands ge-

---

zeugen, wie kein Prophet vor ihm.“ Lehrb. der Dogmengeſch., III, (3. Aufl.) S. 783.

[1] Erl. 48, 307.

[2] S. I[1] 727 f., 780 ff.; I[2] 761, 764.

[3] S. I[1] 689 f.; I[2] 722.

worden, und dem es nebst seinen zahlreichen Genossen vorzüglich zu danken ist, daß Deutschland nicht vollends der Verrohung und Frechheit anheimfiel. Von den späteren Heiligen des 16. Jahrhunderts schweige ich. Mögen die protestantischen Theologen und Lutherforscher untersuchen, ob auch diese älteren oder jüngeren Zeitgenossen Luthers, des „heiligen Gottesmannes", „der sichtlich wachsenden Verrohung des friedlosen Jahrhunderts ihren Tribut bezahlt haben".

Kolde *wundert sich nicht darüber*, daß Luther dies getan hat. Völlig einverstanden! Auch ich wundere mich nicht; denn die Zote gehört zu des „Reformators" Leben und Wesen. Aber *jeder Katholik müßte sich wundern*, würde er im Leben, in Wort und Schrift der Heiligen als Heiligen[1] auch nur die geringste Zote entdecken, geschweige denn Luthersche Zoten. Eine Zote, oder ein „Zötlein", wie Luther sich ausdrückt, wäre allein Grund genug für die Kirche, selbst einem Wundertäter die Aufnahme in die Zahl der Heiligen zu verwehren. Die Heiligen besitzen und müssen besitzen die Tugenden im heroischen Grad, und vor allem die Tugend der Keuschheit, deren Begleiterin, wie wir den hl. Ambros sagen hörten, die Schamhaftigkeit ist,[2] welche alles Unzüchtige, Schlüpfrige, Zotenhafte ausschließt. Schon der *gewöhnliche* Christ soll wie sein Meister Jesus Christus sich über die sittliche Verrohung seiner Zeit erheben; und der wahre Katholik tut es und hat es von jeher, auch zu Luthers Zeit, getan. Um so mehr müssen die *Heroen*, welche die Tugenden im heroischen Grade besitzen, gerade über die sittliche Verrohung ihres Jahrhunderts im Leben, in Wort und Schrift, mögen ihnen auch sonst Fehler und Unvollkommenheiten noch anhaften, erhaben sein. Die Heiligen der katholischen Kirche, und gerade Luthers Zeitgenossen, stehen nicht bloß selbst über der sittlichen Versumpfung ihrer Zeit, aus der die zotenhafte Sprache hervortönt, sie stellen in ihrem Leben nicht bloß jene Tugenden dar, die vom Höhepunkt des Luthertums so sehr geschwächt und mißachtet worden waren: sie wirken auch durch Wort und Tat heiligend auf weite Kreise von Männern, Frauen und Kindern; sie ziehen

---

[1] Denn es gibt ja nicht wenige Heilige, die es nicht immer waren, und die, *ehe sie sich zu Gott gekehrt hatten*, nicht selten ein lasterhaftes Leben und vielleicht eine ebenso zotenhafte Sprache wie ihre Umgebung geführt haben. Aber dies bekräftigt nur mein Argument; denn sobald jene, von der Gnade Gottes gerührt, ihr früheres Leben aufgegeben und aus dem Sumpfe sich emporgerungen hatten, waren sie nichts mehr ferne als der Zote, dem Obscönen und dem Frivolen.

[2] S. I[1] 780; I[2] 815.

die Verſumpften in der Welt und in den Klöſtern, im Prieſtertum und im Laienſtande, heraus und empor; ja viele von ihnen gründen Geſellſchaften von Prieſtern und Laien, die ſich feſt verpflichten, erſt ſelbſt heilig zu werden und dann ihre Mitmenſchen durch gutes Beiſpiel, eifrige Seelſorge, emſige Arbeit und ehrwürdigen Gottesdienſt zu heiligen. Sie prägen derem Gedächtnis fortwährend ein: Wir ſind Kinder der Ewigkeit; die Zeit hat nur Wert, wenn ſie zur Ewigkeit hin geordnet wird.

Der Heros und Höhepunkt des Luthertums dagegen ſank beſonders ſeit 1515 und 1516 immer mehr und tiefer herunter auf das Niveau ſeiner rohen Umgebung, bis er endlich mit ihr im Sumpfe ſtecken blieb. Wie die Höhepunkte der katholiſchen Kirche immer mehr an Vollkommenheit und an Erhabenheit über das Niedrige zunehmen, ſo nahm der Höhepunkt des Luthertums immer mehr zu an Verrohung und Zynismus. Dies bedarf keines Beweiſes, Kolde ſelbſt gibt es zu.

Nicht genug, daß Luther beſonders ſeit ſeinem Abfall von der Kirche abſolut nichts dazu beitrug, ſeine Umgebung ſittlich zu heben, das ärgerliche Leben vieler Prieſter und Ordensleute zu verbeſſern, ſie aus dem Sumpfe herauszuziehen und die Heiligkeit des prieſterlichen und klöſterlichen Standes wieder herzuſtellen, trieb er ſie noch tiefer in den Abgrund, indem er den Zölibat und die Keuſchheit verächtlich machte durch ſeinen Kampf gegen den Gott geſchworenen Eid, durch ſeine Aufreizung zum öffentlichen Gelübdebruch, zur Beweibung der Prieſter und Mönche, zur Entführung und Entheiligung der Nonnen, durch ſein eigenes Beiſpiel. Anſtatt ferner heiligend auf den Eheſtand einzuwirken, nahm er gegenüber der Ehe einen völlig tieriſch rohen Standpunkt ein, beraubte ſie des Charakters des Sakramentes, ſtellte Grundſätze auf, welche die Ehebande lockerten, und war Urſache unzähliger Ehebrüche und des ausgelaſſenen Lebens bei Jung und Alt. Sein eigenes Leben floß natürlich dahin, um das geringſte zu ſagen, ohne Selbſtverleugnung, ohne Selbſtüberwindung, und er ließ ſich gehen wie ſeine laſterhafte Umgebung. „Willſt du mit den Wölfen ſein", ſchreibt er, „ſo mußt du mit ihnen heulen."[1] Schon im Jahre 1521 ſehen wir ihn auf der Wartburg völlig als Sklave ſeiner fleiſchlichen Luſt,[2] und ſo blieb es ſein Leben lang, ſo daß Wicel ſchon 1532 vor aller Welt ironiſch ſchreiben konnte: „Sein

[1] Erl. 50, 349.

[2] S. I[1] 11 und 91, Anm. 2; I[2] 11. 79: „Carnis meae indomitae uror magnis ignibus ... ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia ... peccatis immergor."

heiliges Leben und evangeliſch Weſen iſt ganz Deutſchland bekannt, ſo daß ſogar die Kindlein davon erzählen.“[1] Luther ſelber „wollte nicht gern, daß ihn Gott richtet nach ſeinem Leben“.[2]

Sein Ton, ſeine zotenhafte Sprache waren nur der Ausdruck ſeines Innern, und er war hierin ebenſo der Höhepunkt der Verrohung ſeines Jahrhunderts, wie er durch ſeine Lehre bei ſich und den Seinen das Maß der vorangehenden und gleichzeitigen niedergehenden Strömung betreffs Glaube und Sitte vollgemacht hat.[3] Nur allzu häufig finden wir denſelben Grund und dieſelbe Erſcheinung. Sich völlig gehen laſſen ergab ſich als notwendige Folge ſeines Erfahrungsſatzes: Die Begierlichkeit iſt vollends unüberwindlich, und umgekehrt. In bezug auf ſeinen Zynismus, ſeine gemeine Sprache und Redeweiſe erhob ſich Luther nicht einmal über einen beliebigen Stallknecht, Schweinehirten und Straßenkehrer ſeiner Zeit. Ärger als er konnte es hierin niemand treiben. Weit entfernt, der Verrohung ſeines Jahrhunderts entgegengearbeitet zu haben und den niedrigen Geſchmack des Pöbels, an den er ſich wandte, zu heben und zu veredeln, hat er mehr als andere direkt und indirekt zur wachſenden Verrohung ſeiner Zeit beigetragen! Darin war er groß![4]

Immer wieder, und mehr jetzt als je, werden wir bei Betrachtung Luthers zum Ausruf gedrängt: Luther, in dir iſt nichts Göttliches!

---

[1] Bei Räß, Konvertitenbilder, I, 157. Schon Aleander hatte als Augenzeuge ihn 1521 als „dissoluto“ und „demoniaco“ bezeichnet (Brieger, Aleander und Luther, S. 170); Contarini ſtimmt mit Aleander ſo ziemlich überein (ſ. I¹ 567; I² 589). Simon Lemnius ſchreibt nach 17—18 Jahren: „Lutheri vita ita omnibus est perspecta, ut pauci sint, qui eam laudibus dignentur“: „dum se episcopum jactitat Evangelicum, qui fit ut ille parum sobrie vivat? Vino enim ciboque sese ingurgitare solet suosque adulatores et assentores secum habet, habet suam Venerem, ac fere nihil prorsus illi deesse potest, quod ad voluptatem ac libidinem pertinet“ (bei Höfler, in: Sitzungsber. der k. böhm. Geſellſch. d. Wiſſenſch., 1892, S. 116, 123). Es läßt ſich unſchwer darlegen (was übrigens teilweiſe ſchon geſchehen iſt), daß Lemnius nicht übertrieben hat.

[2] Preger, Luthers Tiſchreden aus den Jahren 1531 u. 1532, Nr. 545.

[3] S. I¹ 591 f.; I² 621.

[4] Es zeugt demnach beinahe von Verblendung, wenn Kolde ſich erdreiſtet, ſeinen Martin Luther, II, 564, mit den Worten abzuſchließen; „Luther hat ſeinem Deutſchland die Wege gewieſen wie keiner früher oder ſpäter, und ſelbſt der blinde Haß ſeiner heutigen Gegner muß wider Willen ſeine unvergängliche Größe verkünden.“ Welche Größe? Die Antwort iſt oben gegeben: Luther hat das Maß der niedergehenden Strömung vollgemacht.

7. „Objektivität" und „Freiheit des Geistes" der protestantischen Theologen, insbesondere gegenüber den Scholastikern.

Auf die „Gedanken der Berliner Schule" pochend, schreibt der theologisierende Historiker M. Lenz bezüglich des Forschens in der Periode der Reformation: „Wo gibt es ein Gebiet, auf dem es nötiger wäre, die volle Objektivität anzuwenden, um die Dinge richtig zu motivieren und die Zeitläufte klar zu schildern? Nur das Gesetz voraussetzungsloser Forschung, unbedingter Wahrhaftigkeit kann uns fähig machen, die beiden Weltanschauungen, welche damals ihren heißesten Kampf ausgefochten haben, jede an ihrem Orte, richtig zu würdigen." Hernach äußert er sich betreffs eines jungen katholischen Zuhörers, „dem er die Pforte zu dem Tempel öffnete, in dem nur dem Genius freier Wissenschaft Altäre gebaut werden", er könne zwar nicht behaupten, daß sein Zuhörer „in der Darstellung dieser Ereignisse sich bereits zu der Freiheit des Geistes durchgerungen hat, welche nötig ist, um einen so schwierigen Stoff zu bemeistern; aber sicherlich habe er den guten Willen zu einer selbständigen, in sich gefestigten Anschauung bewiesen."[1] Lenz spielt auf das von seinem Schüler herausgegebene Buch über Cochläus (einen der ersten Gegner Luthers) an, in welchem Luther „der größte Deutsche seiner Zeit" genannt wird, und sich viele protestantische Phrasen nachgeschrieben finden. Das genügte Lenz, um seinem Schüler das Zeugnis auszustellen, er habe sich zwar noch nicht zur Freiheit des Geistes durchgerungen, zeige aber guten Willen und verspreche ein Forscher im Lenzschen Sinne zu werden. Wäre der „Cochläus" ganz

[1] Römischer Glaube und freie Wissenschaft (1902), S. 5 f. Von mir unterstrichen. Dieselbe Broschüre schreibt S. 24: „Wenn der Katholizismus Gelehrte hervorgebracht hat, die auch wir voll anerkennen, so verdanken sie es nicht dem Geiste der Kirche, die den Syllabus als Gesetz verkündet hat, sondern unseren Formen, unseren Methoden; es sind unsere Ergebnisse, denen sie an ihrem Teile und soweit es die Grenzen des Gehorsams gegen ihre Kirche gestatten, gefolgt sind. Vor allem, wie bemerkt, die Historie hat die Nebelwelt, die einst unsere Erkenntnis umhüllte, zerstreut." Es sei erlaubt, hiezu ein Beispiel aus dem eigenen Leben und aus der eigenen Erfahrung beizubringen. Nachdem ich als junger Dominikaner die Nebel und Mythen, in welche die deutschen Mystiker und Gottesfreunde von protestantischen Historikern gehüllt waren, nach und nach zerstreut hatte, fragte mich einmal der alte Fr. Zarncke, woher ich denn meine Methode genommen hätte. Zu seinem Erstaunen erwiderte ich ihm, es sei die aristotelisch-scholastische Methode auf die Geschichte angewandt. Ich kannte bis dahin keine andere. Erst später beschäftigte ich mich mit den modernen Methoden. Übrigens wo sind denn die großen Resultate, wo das ausgebreitete Wissen des Herrn Lenz, der seinen Mund öffnet und schreibt, als wäre er das Maß der Dinge?

protestantisch ausgefallen, dann hätte sich der Verfasser bereits zur Freiheit des Geistes durchgerungen.

Denn das steht fest, daß die protestantischen Theologen volle Objektivität, voraussetzungslose Forschung, Freiheit des Geistes, unbedingte Wahrhaftigkeit nur jenem Forscher auf dem Gebiete der Reformationsepoche zuerkennen, der Luther mit ihrer Brille, im antikatholischen Sinne darstellt und für Luthers Recht gegen Rom und Kirche eintritt. Jede andere Forschung, jedes andere Resultat gilt ihnen von vorneherein als unlauter, unhistorisch, parteiisch, tendenziös, gehässig usw. Die Zerschmetterung der römischen Kirche ist die größte Tat der Weltgeschichte; was hiezu dient, das ist groß, wer daran mitarbeitet, der ist ein religiöser Heros. Dies ist der Sinn all ihrer Worte von vornehmer Gesinnung, von Objektivität, Freiheit des Geistes usw.

Jede andere Anschauung der Dinge hat von ihnen ungefähr dieselbe Behandlung zu erwarten, wie einst eine Meinungsverschiedenheit gegenüber den Republikanern, die das Schlagwort: liberté, egalité, fraternité im Munde führten. Und dabei immer das Gerede von Voraussetzungslosigkeit, von Freiheit der Wissenschaft, von Objektivität! In Wahrheit bedeutet für diese Männer Objektivität so viel als protestantische Schönfärberei und Subjektivismus; Freiheit des Geistes gilt gleich Unterwerfung unter die von ihnen herübergenommene oder gebildete öffentliche Meinung; voraussetzungslose Forschung dasselbe als arbeiten unter den von ihnen a priori gesetzten und angenommenen Normen; unbedingte Wahrhaftigkeit so viel als sich feindselig stellen gegen die katholische Vorzeit, gegen katholische Institutionen und Einrichtungen, gegen Papst, Bischöfe, Priester, Mönche usw.

Kritik wird nicht angewandt, methodisch-wissenschaftliches Verfahren scheint verpönt zu sein. Man bekommt den Eindruck, als fürchteten die protestantischen Theologen und Lutherforscher, Luther und Luthertum brächen zusammen, wenn sie nach Art anderer Wissenszweige arbeiten würden. Infolge dieses Schlendrians, der sonst in keinem Fache mehr geduldet wird, kam es dazu, daß die protestantischen Theologen und Lutherbiographen bis zum heutigen Tag nicht wissen, von welchem Punkt aus die Entwickelung Luthers angenommen werden müsse, wann dies stattgefunden, usw., so daß sie eben deshalb verschiedene Lebensperioden Luthers in einander mengen.

Ihre Unbekanntschaft mit der kirchlichen Lehre und der Scholastik kam ihnen außerordentlich zu Gute und hatte zudem zur Folge, daß nicht selten Lehren als spezifisch lutherisch ausgegeben werden, welche vor

Luther längſt ausgeſprochen, ja häufig geradezu Gemeingut geworden waren, oder der kirchlichen Lehre angehörten, und daß umgekehrt der katholiſchen Kirche und ihrer Theologie Dinge aufgebürdet werden, die der Reformation zur Laſt fallen.

So hat z. B. der Straßburger Theologieprofeſſor H. Holtzmann erſt in der Expositio symboli von Hus (gedruckt 1520) „die ächt huſitiſche Unterſcheidung zwiſchen credere Deo, Deum und in Deum“ entdeckt. Dieſe Unterſcheidung ſtamme alſo von den Huſiten im 15. Jahrhundert.[1] Vor den Häretikern, d. i. Ketzern, hat es ja keinen Glauben in der Kirche gegeben, das weiß der Proteſtant aus Luther.

Wenn es einem Theologieprofeſſor erlaubt iſt, ſolche Weisheit an den Tag zu legen, dann darf auch eine proteſtantiſche Dame dasſelbe Recht in Anſpruch nehmen. In der Tat ſchreibt Friederike Fricke: „Die vorzügliche Auseinanderſetzung (Dietenbergers) über den bloßen Glauben, daß Gott ſei, und über den Glauben an oder in Gott erinnert an die Böhmiſchen Brüder.“[2]

In Wirklichkeit findet ſich jene Unterſcheidung ein Jahrtauſend früher, ehe die Huſiten und Böhmiſchen Brüder exiſtierten; bereits der hl. Auguſtin macht den Unterſchied von credere Deo, credere in Deum; credere Christum, credere in Christum.[3] Wäre der Theologe Holtzmann (die Dame will ich ignorieren), deſſen Fach an der Univerſität die hl. Schrift war, mit der Geſchichte der hl. Schrift im Mittelalter etwas vertraut geweſen, ſo hätte er gefunden, daß Auguſtins Ausſprüche bereits im 9. Jahrhundert in der Glossa ordinaria des Strabo geeint erſcheinen, alſo über 5 Jahrhunderte vor den Huſiten.[4] Wäre Holtzmann luther-

[1] Die Katecheſe des Mittelalters, in Zſchft. für praktiſche Theologie, Jahrgang XX, 1898, S. 129.

[2] Luthers kleiner Katechismus in ſeiner Einwirkung auf die katechetiſche Literatur des Reformationsjahrhunderts. Göttingen 1898. S. 183. — Mit vorgedruckter Empfehlung der beiden Theologie-Profeſſoren Knoke und Tſchackert.

[3] Er ſchreibt Tr. 29 in Joann. n. 6: „Non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere: credimus Paulo, sed non credimus in Paulum; credimus Petro, sed non credimus in Petrum. . . Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. Ipsa est ergo fides, quam de nobis exigit Deus.“ Vgl. Enarr. in Ps. 77, n. 8. Credere Christum, credere in Christo gebraucht er im Serm. 144, n. 2. Ähnlich Luther, Weim. VII, 215, zum J. 1520.

[4] „Non dicit ei, credit enim illi, qui credit vera esse quae ille loquitur, quod et mali faciunt. Credere illum est credere, quod ille sit Deus, quod et diaboli faciunt. Sed credere in eum est illum credendum amare, credendo

feſter geweſen, ſo hätte er gefunden, daß Luther ſelbſt die Unterſcheidung von credere Deum, credere Deo, credere in Deum kannte, ehe er von den Huſiten wußte, und daß er ſie den Sentenzen des Petrus Lombardus (der über zwei Jahrhunderte vor den Huſiten und Böhmiſchen Brüdern gelebt) entnommen hat.[1] Infolge dieſes Fundes wäre er bei einigem Glücke darauf gekommen, daß dieſe Unterſcheidung nachher bei den Scholaſtikern bis zu den Huſiten und Luther fortwährend in Übung war, weil ſie Gemeingut geworden iſt.[2]

Bei derartiger Ignoranz über die kirchliche Tradition erklärt ſich die Erſcheinung, daß die proteſtantiſchen Theologen nur dann und wann einen Lichtſtrahl vor Luther entdecken. Mit verbundenen Augen betreten ſie nämlich den Weg der „Vorreformation"; ſtoßen ſie dann zufällig einmal auf einen katholiſchen, mittelalterlichen Autor, der z. B. vom Vertrauen auf Gott und von der Nichtigkeit unſerer Werke ſpricht, ſo gilt er ihnen ſofort als Ausnahme von der Regel, und ſie entdecken bei dieſem Findling „leuchtende Funken von der Lichtesfülle, die nun ſo bald in Luther vor der Welt entzündet werden ſollte", um mit M. Lenz zu ſprechen.

Würden ſie mit offenen Augen die kirchliche Tradition ſtudieren, ſo kämen ſie zu dem Reſultat, daß vielmehr Luther nur einzelne matte Funken der früheren Lichtesfülle als Reſt beſitzt, daß er es aber verſtand, durch **Liſt und Trug die frühere Lichtesfülle zu verdunkeln und ſich einen Schein zu geben**; ſie würden erkennen, wie betrogen ſie ſind, indem ſie Luther als Führer genommen haben. So ging und geht es ihnen hinſichtlich Luthers Lügen von der Rechtfertigung durch die Werke bei den Katholiken, vom

---

diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari." Zu Rom. 4, 5, bei Migne, Patr. l., t. 114, 482. Dazu vgl. den unechten Sermo Auguſtins in Opp. S. Aug. (Parisiis, 1685), t. VI, Append. p. 279, c. 1. S. auch Quellenbeleg S. 71, 82, 93, 114. u. ö.

[1] In ſeinen 1893 im Druck erſchienenen Randbemerkungen zu den Sentenzen findet man nämlich zu Sent. III, dist. 23, Luthers Bemerkung:

credere { Deo / in Deum / Deum }

(Weim. IX, 92). Hätten nun die genannten proteſtantiſchen Autoren die Sentenzen, die doch in jeder Univerſitätsbibliothek ſich finden, a. a. O. nachgeſchlagen, ſo hätten ſie gefunden, daß der Lombarde einen Abſatz beginnt: „Aliud est enim credere in Deum. aliud credere Deo, aliud credere Deum", was dann erklärt wird. Ich füge noch hinzu, daß Luther in ſeinem Kommentar zum Römerbrief, fol. 131, ſich für dieſe Einteilung des credere nicht auf Hus oder einen Böhmiſchen Bruder, ſondern ausdrücklich auf den Magiſter Sententiarum beruft.

[2] Vgl. Weiß, Apologie des Chriſtentums, III[3], 270. 1104 ff.

Vertrauen auf die Werke und Heiligen, ſtatt auf Chriſtus; vom ſtrafenden Richter, von der Reue und Genugtuung uſw.

Aber wären die proteſtantiſchen Theologen und Lutherforſcher doch nur in der Scholaſtik Ignoranten! Allein ſie erweiſen ſich auch als ſolche in der Patriſtik, beſonders im hl. Auguſtin, dem wichtigſten Kirchenvater ſowohl für die Kirche, wie für Luther. Verſteigt ſich doch Seeberg zur Phraſe: „Es iſt vielleicht Auguſtins größtes Werk, daß er Luther, ſeinem größten Sohn, die Wege zu Paulus bahnte.“[1] Aber wie leſen Seeberg und ſeinesgleichen die Schriften des hl. Auguſtin? Ein Beiſpiel, aber ein ſtarkes, möge dies klarlegen.

Kolde ſchreibt zum Satze Melanchthons, daß die Tugenden der Heiden nicht für wahre Tugenden, ſondern für vitia zu halten ſeien, in der Anmerkung dazu: „Melanchthon geht hiermit zurück auf das bekannte Wort Auguſtins (cont. Jul. IV, 3, 25, 26), daß der Heiden Tugenden splendida vitia ſeien.“[2] Alſo das bekannte Wort Auguſtins, die heidniſchen Tugenden ſeien „splendida vitia“, ſoll, wie Kolde kühn und völlig ſicher behauptet, in Auguſtins Werk Contra Julianum IV, c. 3, n. 25, 26 vorkommen! Man ſollte es meinen, da er ſich getraut, ſo genau zu zitieren. Und doch iſt dem nicht ſo; denn das bekannte Wort kommt dort nicht vor.[3] Seeberg führt ebenfalls als Ausſpruch Auguſtins splendida vitia an;[4] aber er verweiſt auf einen anderen Fundort, als Kolde — jeder iſt originell —, nämlich auf De civ. Dei, V, 12 ff., alſo gleich auf mehrere Kapitel. Doch ſchade, der Ausdruck splendida vitia kommt dort nicht einmal in Einem Kapitel vor, wie wir ſehen werden. Prantl, der auf proteſtantiſchem Standpunkt ſtand, beruft ſich auch für den Satz, daß die Tugenden der Heiden „glänzende Laſter“ ſeien, auf De civ. Dei, aber nicht, wie Seeberg, auf l. V, ſondern auf l. XIX, c. 25;[5] er iſt jedoch mit ſeinem Hinweis nicht glücklicher als die andern. Alexander v. Öttingen begnügt ſich, zu ſchreiben, daß Auguſtin „alle heidniſchen Tugenden als splendida vitia kennzeichnete“.[6] Schon Leibniz machte es ſo, oder vielmehr noch ärger,

[1] Lehrbuch der Dogmengeſchichte, II, 205. Ich komme darauf weiter unten zu ſprechen.

[2] Die Loci communes Philipp Melanchthons, herausgeg. von Kolde (1900), S. 86, Anm. 1. Von mir unterſtrichen.

[3] Nämlich Migne, Patr. l., t. 44, p. 748. Ich komme auf die Stellen ſofort zurück, und zitiere ſie wie die nächſtfolgenden weiter unten im Zuſammenhange.

[4] Lehrbuch der Dogmengeſch., I, 271.

[5] Geſch. der Logik im Abendlande, I, 655.

[6] Lutherſche Dogmatik, II, 1 (1900), S. 656.

er bezeichnete es als eine „saillie du S. Augustin, que les vertus des Païens n'étaient que splendida peccata, des vices éclatants“.[1] Hätte Leibniz den hl. Auguſtin geleſen, dann würde er gefunden haben, daß es ſeinerſeits eine saillie war, dem hl. Auguſtin jenen Ausſpruch zuzuſchreiben, und daß es zudem völlige Unkenntnis des Auguſtiniſchen Sprachgebrauches bekundet, ſofort vitia mit peccata zu identifizieren. Wo der große Leibniz ſich findet, da darf Harnack nicht fehlen. Und er fehlt auch nicht. „Doch den letzten Schritt“, ſagt er, „hat erſt Auguſtin getan und zwar durch ſeine furchtbare Theorie, daß alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laſter geweſen ſeien“.[2] Klüger als ſein Collega Seeberg bringt er keinen Beleg für die „furchtbare Theorie“. Aber er iſt unklug, wie Prantl und K. Thieme darin,[3] daß er nicht wenigſtens beim lateiniſchen Worte blieb, da ja unſer deutſches „Laſter“ weit mehr ſagt, als vitium, und zwar eben beim hl. Auguſtin. Nun, was iſt es mit der „furchtbaren Theorie“?

Man ſtaune! Das bekannte Wort Auguſtins, „daß der Heiden Tugenden splendida vitia ſeien“, kommt nicht bloß nicht in den von den genannten proteſtantiſchen Autoren zitierten Fundorten, ſondern im ganzen Auguſtin nicht vor. Die erwähnten Gelehrten verfehlten ſich in mehrfacher Weiſe: Fürs Erſte kommt bei Auguſtin nie der Ausdruck splendida vitia vor; dann gebraucht er nie, ohne Erklärung, eine ſo allgemeine Phraſe, wie: omnes virtutes paganorum sunt vitia, denn ſo wäre der Satz mehr als mißverſtändlich, ja falſch. Der hl. Auguſtin erklärt jedesmal, wie er es meine, d. h. wie der Satz zu verſtehen ſei, indem er ihn immer als Konſequenz aus ſeiner früheren Darlegung folgen läßt. Auguſtins Gedanke iſt jedesmal, daß eine anſcheinend tugendhafte Handlung nicht wahrhaft tugendhaft iſt, wenn ihr Zweck nicht gut, nicht Gott iſt, wenn ſie vielmehr, ſei es aus böſer Abſicht, ſei es aus Selbſtgefälligkeit, oder um Ehrgeizes und eitler Ehre willen, verrichtet wird. Das iſt ein innerlicher Mangel, ſo ſchön auch, äußerlich betrachtet, die Handlung ausſieht. Sie iſt nur ſcheinbar tugendhaft, ſie iſt befleckt, mithin ein vitium.[4]

[1] Théodicée § 259 (Opp. philos. ed. Erdmann, p. 581.)

[2] Sokrates und die alte Kirche. Gießen 1901, S. 23. Von mir unterſtrichen.

[3] Die ſittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Unterſuchung zu Luthers Theologie (1895), S. 80 f.

[4] Man betrachte die Stellen De civit. Dei, lib. 19, c. 25 (Migne, Patr. l., t. 41, p. 646): „Proinde virtutes, quas sibi habere videtur (mens veri Dei nescia) nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a

Er ſtellt als Grundſatz aller wahrhaft Tugendhaften, nicht bloß als den ſeinigen, auf, daß „niemand ohne die wahre Frömmigkeit, d. i. ohne den wahren Kult des wahren Gottes eine wahre Tugend haben könne; diejenige aber nicht wahr ſei, welche im Dienſte der menſchlichen Ehre ſteht.“ [1] Ich habe hier nicht zu unterſuchen, in wie weit und wo der hl. Auguſtin auch den Heiden wahre und wirkliche, wenngleich natürliche, Tugenden oder auch durch Gottes Gnade einen gewiſſen Glauben zugeſtand — dieſe Fragen liegen außerhalb des hier zu behandelnden Punktes; hier handelt es ſich um die Frage, ob das bekannte Wort, die Tugenden der Heiden ſeien splendida vitia, beim hl. Auguſtin wirklich vorkomme.

Proteſtantiſche Philologen, proteſtantiſche Juriſten, die weit wiſſenſchaftlicher arbeiten als die proteſtantiſchen Theologen, hätten die Frage, wenn ſie in ihr Fach gehörte, ſchon längſt mit „Nein“ beantwortet, und zugleich gezeigt, wie man zu dieſem Ausdruck gekommen ſei. Sie hätten auf zwei Stellen bei Auguſtin hingewieſen, die zwar von den proteſtantiſchen Theologen nie angeführt werden, vermutlich aber zur unglücklichen Bildung des Ausdruckes splendida vitia Anlaß

---

quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt. Et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt.“ S. dazu die Erklärung in der nächſten Anmerkung. Contra Jul., l. 4, c. 3, n. 19 (Migne, t. 44, p. 748), lehrt er, daß wenn den Tugenden, wie der Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit keine gute, ja vielmehr eine böſe Abſicht zu grunde liege, „virtutes istae tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanae veraeque virtutes.“ Der hl. Thomas v. Aquin behandelt 2. 2., qu. 23, a. 7, dieſe Stelle, und er ſagt: „Si particulare bonum (ad quod virtus ordinatur) non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis.“ Der hl. Auguſtin behandelt in der angeführten Stelle denſelben Punkt wie in n. 19, ſo auch in n. 20. In n. 24—26 betrachtet er den Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Tugend unter dem Geſichtspunkt des Glaubens; ohne dieſen kann man ſeine Handlungen nicht auf jenes Ziel richten, zu dem hin ſie gerichtet werden müſſen, damit ſie tugendhafte Handlungen ſeien. „Non actibus, sed finibus pensantur officia.“ Wir alle ſagen es, daß die Tugenden ohne den Glauben des wahren übernatürlichen Lebens jener Vollendung entbehren, die ihnen ſowohl nach natürlichem als nach übernatürlichem Begriffe gebührt. De civit. Dei, lib. 5, cap. 12, n. 4, ſtellt Auguſtin wieder das Maß für die wahre Tugend auf: „Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis quo melius non est.“ Darnach werden in den nächſtfolgenden Kapiteln die Tugenden der alten Römer gemeſſen.

[1] De civit. Dei, lib. 5, c. 19: „. . . . dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, i. e. veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae.“ Dies iſt das Prinzip für ſeine anfangs der vorigen Anmerkung gebrachte Stelle aus demſelben Werke.

gegeben haben.[1] Gäbe es keine proteſtantiſche Theologen, ſo wäre das Wort splendida vitia ſchon längſt aus der Literatur verſchwunden.

Soviel von der Wiſſenſchaft dieſer angeblich vorausſetzungsloſen Kritik. Aber ſelbſt vor Gewiſſenszwang ſchrecken dieſe vorgeblich objektiven Männer nicht zurück. Lenz ſtellte ſeinem katholiſchen Schüler, ehe er ihn zum Kolloquium empfahl, „die Gewiſſensfrage", wie er ſich ſelbſt äußert: „‚Wie hältſt du es mit der Religion?' Das heißt, als ich ihn fragte, ob er ſich imſtande fühle, in ſeinen Studien abzuſehen von jeder Bindung an den Willen der Kirche, in der er erzogen wäre, von jeder Rückſicht, die ihm ein fremder Wille auferlege; ob er, forſchend wie lehrend, nur ſeiner freien Überzeugung folgen wolle."[2] Aber iſt es ihm oder irgend einem anderen proteſtantiſchen Profeſſor je eingefallen, an einen ihrer proteſtantiſchen Zuhörer die Gewiſſensfrage zu ſtellen: „Fühlſt du dich im Stande, in deinen Lutherſtudien und in deiner Forſchung über die Epoche der Reformation volle Objektivität und Wahrheitsliebe zu bewahren? Wenn ſich dir als Reſultat ergeben würde, Luther ſei immer mehr herabgeſunken und habe ſeine Lehre unter dem Banne ſeiner ihn dominierenden Leidenſchaften aufgeſtellt und der Kirche zum Trotz fortgebildet; ſein Werk, die ſogenannte Reformation, bezeichne eine Weiterbildung der früheren Schlechtigkeit — würdeſt du dann von jeder Rückſicht und jedem fremden Willen, auch von den Gedanken der Berliner Schule, abſehen, und deiner freien Überzeugung folgend, dein Reſultat veröffentlichen?" Um eine ſolche Frage

[1] Der hl. Auguſtin ſchließt Contra Jul., lib. 4, n. 20 aus ſeiner Darlegung in n. 19 über jene ſogenannten Tugenden, denen eine böſe Abſicht zu grunde liege: „Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria (sicut prudentiae temeritas), verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia." Janſenius, der doch ſo oft den hl. Auguſtin durchgeleſen hat, bezeichnet dem entſprechend De statu naturae lapsae, l. 4, c. 8 (Augustinus, II, Rothomag. 1652, p. 238 b) als Augustini doctrinam, qua Romanorum, Philosophorum vel quorumcumque infidelium virtutes non veras virtutes, sed vitia specie virtutum palliata fuisse tradit." Mit des Janſenius Lehre und Folgerungen habe ich mich ſonſt hier nicht zu beſchäftigen. Merkwürdig iſt, daß Kolde die eine Stelle zitiert, nicht aber die andere. Dieſe Stelle ſtand eben nicht in ſeiner Vorlage, die er ausgeſchrieben hat. Die andere findet ſich Retract. l. 1, c. 3, n. 2, wo der hl. Lehrer ſein Mißfallen darüber ausdrückt, daß er (De ordine, lib. 1, c. 11, n. 31) geſagt, „philosophos (non vera pietate praeditos) virtutis luce fulsisse". Ein unfähiger Kopf konnte nun, da nach Auguſtin die Tugenden der Ungläubigen eher vitia ſind, ſchließen, vitia virtutis luce fulsisse, daß mithin die Tugenden der Ungläubigen splendida vitia ſeien, gegen welchen Schluß jedoch Auguſtin mit Recht proteſtiert hätte.

[2] Lenz, Römiſcher Glaube und freie Wiſſenſchaft. 1902. S. 6.

zu ſtellen, müßten jene Profeſſoren ſelbſt volle Objektivität, Freiheit des Geiſtes und Vorausſetzungsloſigkeit beſitzen. Dieſe Eigenſchaften ſind ihnen jedoch, handelt es ſich um Luther und ſeine Reformation, fremd; ſie beſitzen dagegen aprioriſtiſche Axiome, fixe Ideen, an denen niemand rütteln darf, ſo daß, wer ſich unterſtünde, dies zu tun, alsbald von ihnen in Acht erklärt würde.

Was wunder, daß unter dieſem Banne alle proteſtantiſchen Luther-Biographen forſchen und arbeiten? Sie ſind Aprioriſten, d. h. alles eher, als echte Hiſtoriker. Jürgens z. B., Köſtlin, Kolde, Berger, Lenz, Buchwald, Kawerau, nehmen ohne Kritik faſt jede Fabel, die der ſpätere Luther ſeit 1520, beſonders ſeit 1530, über ſein früheres Leben als Ordensmann vorgebracht hat, oder die in zweifelhaften Quellen, wie beſonders in Aurifabers Tiſchreden Luthers, enthalten iſt, hin, ja ſie bauen zuverſichtlich auf ſie, ungeachtet dieſe ſpäteren Fabeln mit Luthers gleichzeitigen Äußerungen im Widerſpruche ſtehen.[1] Wohl keine Vita irgend eines berühmten Mannes iſt ſo unkritiſch bearbeitet worden, als die Luthers von ſeinen Biographen. Aber ſie mußten ſo handeln; denn nur auf ſolche Weiſe konnten ſie ihr von vorneherein angenommenes Axiom: Luther war im Rechte gegen die Kirche, erhalten.[2] In der Tat, wenn es ſich erweiſt, daß Luthers Recht gegen die Kirche hinfällig iſt, dann iſt es auch um die rechtliche Exiſtenz der lutheriſchen Kirche, dieſes X, das ebenſo unbekannt iſt, wie der lutheriſche Glaube, geſchehen. Darum liegt den Luther-Biographen auch nichts ferner als die Unterſuchung über die Frage, ob Luther ein getreuer, ehrlicher Berichterſtatter, ob er nicht

[1] Ich habe bereits I[1] 387, 389, 393, 725; I[2] 423, 427, 759 dies kurz angedeutet. Die daſelbſt genannten Theologen haben nur die Lutherbiographen zur Grundlage. Die Widerſprüche zwiſchen früher und ſpäter werden beſonders deutlich bezüglich Luthers Äußerungen über ſeinen und anderer Zuſtand nach Reue und Beicht. Früher warf er ſich und den Seinen zu große Ruhe und Sicherheit vor, was er ſelbſt ſpäter manchmal noch geſteht; aber nach und nach, beſonders ſeit 1520 und 1530, weiß er nicht genug über ſeine früheren Unruhen und Ängſten zu berichten.

[2] Zu gerne hängen die Lutherbiographen an Fabeln, die zu Ungunſten der Kirche ſprechen. So, wenn Köſtlin, Martin Luther, 3. Aufl., S. 420, eine „Äußerung Aleanders“ anführt: „Wenn ihr Deutſchen, die ihr von allen am wenigſten Geld dem Papſt zahlt, das römiſche Joch abwerft, werden wir dafür ſorgen, daß ihr euch unter einander mordet, bis ihr im eigenen Blut untergehet.“ Kawerau fand in der 5. Aufl. S. 387 oder 769, nichts dazu zu bemerken! Warum hat auch Kawerau die ſo viele Märchen zerſtörende Hauptſchrift über Aleander, Paquier, L'humanisme et la réforme. Jérome Aléandre etc., Paris 1900, unberückſichtigt gelaſſen?

vielmehr ein großer Schalk gewesen. Es steht ihnen a priori fest, daß er, eine „einfache Seele", großen „Wahrheitssinn" besessen habe. Die „Gedanken der Berliner Schule", wie sie sich sonst in historischen Dingen, die mit Luther und Reformation nicht im Zusammenhange stehen, z. B. in den Monumenta Germaniae oder in den Werken von Waitz offenbaren, werden in der Luther- und Reformationsforschung völlig verleugnet; da wird nach anderen, ihnen entgegengesetzten „Gedanken" gearbeitet.

Eines bin ich sicher. Wenn ein Mitarbeiter der Monumenta Germaniae oder ein Jurist bei einem früheren Schriftsteller beispielsweise jene 30 Artikel entdeckt hätte, die Luther im Dezember 1520 angeblich aus den päpstlichen Rechtsbüchern zu seiner bekannten Rechtfertigung ausgezogen und publiziert hat,[1] er würde sie auf die Quellen geprüft und rücksichtslos die Fälschungen und Lügen vor aller Welt aufgedeckt haben. Ich will nur die ersten derselben aus Luther hier kurz erwähnen:

1. „Der Papst und die Seinen sind nicht schuldig, Gottes Geboten untertan und gehorsam zu sein." „Diese greuliche Lehre steht klar in ‚Solitae 6 de majoritate et obedientia'" (tit. 33). Daselbst werde die Stelle des hl. Petrus: „ihr sollt aller Obrigkeit untertan sein", also ausgelegt: Der hl. Petrus habe damit **nicht sich und seine Nachfolger, sondern seine Untertanen** gemeint. Nun, wie steht es wirklich? Findet sich der Artikel in dem von Luther angeführten Text? Worum handelt es sich daselbst? Etwa um den Gehorsam gegen Gottes Gebote? Keineswegs; denn diese werden a. a. O. gar nicht erwähnt, sondern der ganze Brief Innocenz' III. an den griechischen Kaiser beschäftigt sich mit dem Satze, daß das Priestertum in spiritualibus nicht dem Kaiser untertan sei, sondern umgekehrt. Die „greuliche Lehre" ist daselbst nicht zu entdecken.
2. „Es ist nicht ein Gebot, sondern ein Rat St. Peters, da er lehrt, alle Christen sollten den Königen untertan sein." Allein im Dekret oder in den Dekretalen findet sich davon keine Spur. Die Glosse, die doch nicht ein päpstliches Rechtsbuch ist, zitiert an der n. 1 angeführten Stelle das Wort des hl. Petrus: subditi estote propter Deum, und macht zu propter Deum die Bemerkung: „Per quod videtur esse consilium perfectionis, in quo est liberum arbitrium." Ist das unrichtig?

[1] Weim. VII, 161 ff.

Nein! Das Gebot heißt: subditi estote, seid untertan; der Rat ist, daß man wegen Gott es tue.

Luther hat mit diesen Artikeln das gerade Gegenteil einer einfachen Seele oder des Wahrheitssinnes schon in so früher Zeit[1] bewiesen. Und wie diese zwei Artikel, so sehen auch die übrigen aus, nur daß sie manchmal mehr auf sein eigenes nachheriges Gebahren, als auf die Lehren in den päpstlichen Rechtsbüchern passen.[2] Natürlich hat der Herausgeber Knaake in der Weimarer-Ausgabe nichts gesehen; er ließ sogar eine so sinnlose Lüge unangetastet hingehen, wie den 27. Artikel, der im päpstlichen Rechtsbuch stehen soll: „Es kann keiner Gott dienen, der ehelich ist." Wie Knaake, so treiben es auch die Lutherbiographen, z. B. Köstlin, der diese Artikel erwähnt, aber approbierend ohne jegliche Kritik. Und wie Köstlin, so macht es Kawerau.[3] Die wissenschaftliche Methode, die sonst in wissenschaftlichen Werken angewendet wird, muß von der protestantischen Lutherforschung ausgeschlossen bleiben!

[1] Aber nicht am frühesten, wie wir bereits wissen.

[2] So betreffs des 4. Artikels: „Der Papst und sein Stuhl sind nicht schuldig untertan zu sein den christlichen Konzilien und Ordnungen." Er zitiert cap. Significasti de elect. Allein, der Vorwurf Luthers trifft Papst Pascalis nicht; wohl aber hat Luther selbst bereits 1519, d. h. ein Jahr vor Aufstellung dieser Thesen sich als unabhängig von den Konzilien erklärt: „Ich will unabhängig sein von jedem Konzil und jeder Macht. Es ist uns nun ein Weg gemacht zu lähmen die Macht der Konzilien und frei zu sprechen wider ihre Handlungen und zu richten ihre Satzungen." Weim. II, 404. Wie sieht es mit dem 10. Artikel aus: „Den Papst darf niemand urteilen auf Erden"? Luther sagt, aus diesem Hauptartikel sei alles Unglück in die Welt gekommen. Sehr richtig, wenn man Luther statt Papst setzt. Als er obigen Artikel auszog, dachte er selbst noch nicht daran, eine eigene Kirche zu gründen; als er sich aber seit 1521 damit erfolglos beschäftigte, da schrieb er, er wolle seine Lehre ungerichtet haben von der Kirche, ja auch von irgend einem Engel . . . „Mein Gericht ist Gottes" (Erl. 28, 144, und I[1] 736; I[2] 770). Und in demselben Jahre 1522 schreibt er in einer Predigt: „Gnade, Junker Papst, ich sage hie also: Der den Glauben hat, der ist ein geistlicher Mensch und urteilet alle Dinge und wird von niemand geurteilet, und ob ein schlichtes Müller-Mägdlein, ja ein Kind neun Jahre alt, das den Gläuben hätte, und urteilet nach dem Evangelium: dem ist der Papst schuldig Gehorsam und unter die Füße sich zu legen, ist er anders ein wahrer Christ. Solches sind auch schuldig alle hohen Schulen und Gelehrten und die Sophisten." Erl. 18, 249. Also das Müllermägdlein, ein Kind von 9 Jahren, das nach Luthers „Evangelium" urteilet, darf von niemand geurteilt werden; der Papst muß sich demselben sogar unterwerfen und unter die Füße legen!

[3] Martin Luther, 5. Aufl., besorgt von Kawerau, I, 376.

Man steht unter dem Banne hergebrachter protestantischer Axiome, die auf Luthers Lügen zurückgehen. Das ist z. B. der Fall, wenn die amtlich empfohlene „Katechetische Zeitschrift“[1] in einem Artikel „Zur Praxis des ländlichen Konfirmanden-Unterrichts“, als Unterschied „der evangelisch-lutherischen Kirche“ von der römisch-katholischen Kirche angibt: „Unsere evangelische (lutherische) Kirche (!) hat die Überschrift: Allein Christus! Die römisch-katholische Kirche hat die Überschrift: Allein der Papst!“ Beide Sätze sind so krasse Unwahrheiten, daß der Verfasser, ein gewisser Lic. Dr. Boehmer, Pfarrer, unwillkürlich selbst sowohl zu Christus, als zu Papst ein Ausrufungszeichen setzt.

Unter demselben Banne wird das bibelwidrige Wort in die Welt gesandt, der Papst, als Träger des hierarchischen Gedankens einer widerchristlichen Mittlerstellung zwischen Gott und Menschen, könne nicht anders als zum Unheil der Welt seinen Beruf erfüllen.[2]

Unter dem Banne aprioristischer Axiome sind solche Ungeheuerlichkeiten von weiter oben[3] zitierten Sätzen entstanden, wie: die Protestanten könnten den Jesuiten gegenüber nur eine Stellung einnehmen, nämlich sie nicht dulden, da jede Anerkennung und Duldung, die man ihren Prinzipien und ihrem Wirken angedeihen lasse, Verrat an der protestantischen Kirche (!) und deren rechtlicher Existenz sei usw. Daß in derartigen Sätzen der Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel, „transparent“ werde, wollen die Protestanten nicht einsehen, oder es kümmert sie nicht. Dagegen hängen sie nach echt Lutherscher Methode anderen, den Jesuiten, diesen Grundsatz an. Was in dieser Beziehung Tschackert und Zöckler jüngst geleistet haben, ist geradezu unglaublich, trotz aller Verwahrungen und Gegenbeweise, die sie einfach

[1] Organ für den gesamten evangelischen Religionsunterricht in Kirche und Schule. 4. Jahrgg. (8. Heft), Stuttgart 1901, S. 339. Daselbst stehen noch mehrere krasse Unwahrheiten und in protestantischen Kreisen beliebte Luthermärlein, so z. B.: „Nur der Papst darf in der römischen Kirche die Bibel erklären, er erklärt sie aber falsch und setzt seine eigenen Lehren höher als die Bibel (Irrlehren von der Messe, sieben Sakramenten, Heiligenverehrung, Maria-Anbetung, Reliquiendienst, Ablaß, Ohrenbeicht, Priestermacht).“ „In der römischen Kirche ist alles Menschenwerk, die Seligkeit selbst muß verdient werden. In der evangelischen lutherischen Kirche kennen wir nur den Herrn Christus, der uns die Seligkeit will schenken, und richten uns nur nach seinem Wort in der Schrift.“ Traurig ist nur, daß mit solchen Lügen schon die Kinder verführt werden und daß ihnen so der Haß gegen die katholische Kirche eingeimpft wird.

[2] Protestantenblatt, Jahrgg. 1903, Nr. 35.

[3] S. I[1] 203; I[2] 219.

unbeachtet lassen, oder die sie mit dem sie selbst verdammenden Satz abfertigen: Es bleibt dabei.[1] Heißt das nicht selber dem Grundsatz huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel? Gewiß! Ja, die Protestanten, wollen sie konsequent sein, müssen nach diesem Grundsatz handeln. Denn wer Luther als den Vater anerkennt, der dem deutschen Volke die allein passende Religion, das „Evangelium", gegeben habe; wer Luthers Recht gegen die Kirche, Luthers und der Seinen Abfall von ihr verteidigt, der muß auch für den Grundsatz eintreten: der Zweck heiligt die Mittel. Bildet doch dieser Grundsatz in Luthers Werk einen wesentlichen Faktor, aber in dem Sinne, daß bei ihm Zweck und Mittel schlecht waren;[2] hat doch Luther den Grundsatz nicht bloß „transparent", sondern offen ausgesprochen und fast unläugbar den Seinen Lüge und Verstellung anempfohlen, auf daß sie ihre Zwecke erreichten![3]

Unter dem Banne aprioristischer Axiome wird auch bei Luther alles, sogar das Gröbste, verkleinert, entschuldigt oder zurechtgelegt; die Art und Weise, wie dieses z. B. bei W. Walther geschieht, streift, wie bereits bemerkt wurde, an das Ungewöhnliche.[4] Anderemale wird unter demselben Banne das Unangenehme im Leben und in der Lehre Luthers verschwiegen.

Unter dem Banne aprioristischer Axiome stehen aber auch die protestantischen Theologen bei Darstellung der scholastischen Lehren, besonders der Heilslehre, oder anderer Punkte, die in das Bereich der Lutherforschung gehören. Da vermißt man jedwede unbefangene Forschung, und zwar — um Luthers willen. Dieser wird „aufgemutzt" bis zur Unkenntlichkeit, er muß eben nicht bloß gegen die Kirche, sondern auch gegen die kirchlichen Lehrer, besonders Thomas von Aquin, Recht erhalten. Dies zu erreichen, dient eine gewisse geringschätzige Darstellung der Scholastiker, um vor aller Augen offenbar zu machen, sie hätten nicht gewußt, was Sünde, was Gerechtigkeit, was Rechtfertigung, was Gnade oder Gnade Christi sei usw.; dazu dient ferner eine ebenso jämmerliche

[1] S. darüber die gründliche bereits zitierte Schrift M. Reichmanns, Der Zweck heiligt die Mittel. Freiburg 1903.

[2] Das sieht man schon frühe bei seinen Fälschungen von Augustins Aussprüchen. S. I^1 457; I^2 480.

[3] S. I^1 99 ff., 129 ff., 753; I^2 86 ff., 117 ff., 787 mit den Zitaten. Natürlich erträgt sich das im einzelnen praktischen Fall mit dem allgemeinen Grundsatz: „nicht lügen, trügen, afterreden, sondern gütig, wahrhaftig, treu und beständig sein, und was mehr in den Geboten Gottes gefordert wird", usw. Erl. 25, 357, u. ö.

[4] Besonders wenn der „Lutherophilus", wie seitdem von ihm selbst zugestanden ist, mit ihm identisch ist. S. I^1 293, Anm. 2, 5; I^2 283.

Darſtellung der ſcholaſtiſchen Reue- und Ablaßlehre. Fällt dieſe bei den Proteſtanten ſtereotype Verzerrung der Scholaſtiker auf Rechnung der Ignoranz, oder iſt eine ſchlechte Abſicht, die mala fides, die Befolgung des Grundſatzes: der Zweck heiligt die Mittel, dabei im Spiele? Oder vielleicht beides? Mögen ſich die proteſtantiſchen Theologen ſelbſt ins Gewiſſen ſchauen, das iſt ihre Sache; ich will hier bloß etliche Beiſpiele bringen, obſchon ich bereits oft genug, beſonders in dieſem Abſchnitt, der nun zum Abſchluß gelangt, mit den proteſtantiſchen Theologen ins Gericht gegangen bin.

Wir wiſſen bereits, wie ungebildet Luther in der Scholaſtik war. Ich behaupte nicht, daß er etwa nicht begabt war, ja bezüglich mancher Punkte ſogar ſehr begabt. Sagt doch ſchon der hl. Auguſtin, daß „nur große Männer, obwohl ſchlechte, und je größere, deſto ſchlechtere, die Häreſien erzeugen“.[1] Und es war ein auch von Luther angeführtes Sprichwort: „Kein geringer Mann richtet Ketzerei an, ſondern große Leute. Item: große hohe Leute begehen große Torheit und narren grobe Werkſtücke.“[2] Er ſelbſt hat durch ſeine Tat bewieſen, was er ſagt, jene Leute würden „mit ihrem Toben und Wüten je länger, deſto ſehrer unſinniger“.[3] Aber ich habe oben[4] nachgewieſen, daß er in der Scholaſtik nur ein Halbwiſſer war; trotzdem (oder eben deshalb) hatte er jedoch für ſie, beſonders für den Fürſten derſelben, Thomas von Aquin, den er gar nicht kannte, nur Schimpfereien. Melanchthon machte es nicht beſſer. Da hören wir von ihm: „Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae, et cultus idolorum, videlicet abusus coenae Domini, invocationis mortuorum, coelibatus, superstitionum monasticarum.“[5]

---

[1] In Psalm. 124, n. 5: „Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses, nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali homines.“ In Psalm. 134, n. 18: „Sunt docti, qui affligunt ecclesiam, schismata et haereses faciendo.“ In Psalm. 106, n. 14: „Principes sunt, docti sunt, lapides pretiosi sunt.“ Der hl. Auguſtin ſpricht beſonders von Donatus und Photinus. Cf. Serm. 37, n. 3 et 17.

[2] Erl. 44, 35. Vgl. ebdſ. S. 54: „Wie man im Sprichwort ſagt: ‚es iſt ein einfältiger guter Mann, der da keine Ketzerei anrichtet‘.“

[3] Erl. 48, 237.

[4] S. I[1] 500 ff.; I[2] 522 ff. durch die ganzen Abſchnitte hindurch.

[5] Corp. Ref. XI, 786. S. dazu I[1] 220 f.; I[2] 196. Seine Ignoranz in der Scholaſtik hat er ſchon im J. 1521 in ſeiner Schutzrede gegen die Pariſer-Doktoren erwieſen. S. I[1] 567 f.; I[2] 589. Natürlich durfte da das banale Geſchimpf über die

Melanchthons Gebaren gegen die Scholastiker trat selbst Bucer entgegen, indem er an Bullinger im Jahre 1535 schrieb, es handle sich doch nicht darum und es sei auch nicht darauf zu sehen, was Melanchthon an ihnen verdammt habe, sondern was wirklich zu verdammen sei. Luthers Anhänger, und Bucer mit ihnen, hätten die Scholastiker so behandelt und schlecht gemacht, daß ernste, gute Leute glauben müßten, sie hätten dieselben entweder nicht gelesen, oder dieselben wissentlich und absichtlich verleumdet.[1]

Bucers Vorwurf hat auch heute noch seine volle Berechtigung, wie ich hier nachweisen will. Ich habe früher[2] versprochen, daß sich der Schlußparagraph dieses Abschnittes ausschließlich mit Dieckhoffs und Harnacks Kenntnis des hl. Thomas beschäftigen soll. Dieses Versprechen soll nun, wenn auch angesichts des zu großen Umfanges des Bandes nur kurz, eingelöst werden. Dieckhoff, welcher 1894 starb, repräsentiert

---

magistri nostri (Hutten nachgemacht) nicht fehlen. Sorbona ist eitel Sorba (Weim. VIII, 305); die Artikel gegen Luther hätte auch ein Kind in deutschen Landen zusammenlesen können aus Biel und Scotus (S. 308). Um so schlimmer für den Praeceptor Germaniae, daß er es nicht vermocht hat! Er erdreistet sich, den Pariser Doktoren, unter denen ein Clichtove saß, vorzuwerfen, sie hätten nie den hl. Augustin gelesen (S. 310). Sie seien grobe Klötze — wer will glauben, daß sie Augen und Vernunft oder Gehirn haben? „O du unseliges Frankreich, das dahin gekommen ist, solche Richter in heiligen Sachen zu haben, die würdiger wären, daß sie den Abtritt fegten, als daß sie die Schrift behandelten" (S. 311). Und das schreibt derjenige, welcher mit Luther und Lutheranern kurz vorher in ihrer eigenen Sache dieselben Doktoren als Richter angerufen hat. Sie rühmten sie damals über alles, da sie von ihnen ein günstiges Urteil erwarteten, ja sie suchten sogar öffentliche Meinung für ein solches zu machen. (Vgl. dazu Aleanders Bericht bei Brieger, Aleander und Luther, S. 188; Enders, III, 21.) Als aber das verdammende Urteil der Pariser in Worms anlangte, da war es aus; ihrem Grundsatz gemäß: der Zweck heiligt die Mittel, wurden sie als grobe, unwissende Klötze ausgeschrieen, gerade wie sie es der Kirche, dem Papst, den Theologen und Gegnern usw. gegenüber gemacht hatten, als sie von ihnen angegriffen und als Häretiker erkannt wurden. Da und dort ist das Gebaren der ersten „Reformatoren" ein unredlicher Streich.

[1] Corp. Ref. X, 138. Er schreibt: „De scholasticis non spectandum, quid Melanchthon damnarit, sed quid damnari debeat. Infinita turba est vere christianorum, qui dogmatibus detinentur scholasticorum, sed depravatis. His longe malim quidem consuluissemus, si depravationem, non dogmata quae in se recta sunt, oppugnassemus, sicque nostra omnia temperassemus, ne ulla in nobis haereret calumniae suspicio. Nunc ita tractavimus scholasticos omnes, ut cordatis et bonis multis non contemnendum offendiculum obiecerimus, dum vident nos illos non legisse, aut prudentes calumniari voluisse."

[2] I[1] 383, 1.

die ſtreng orthodoxe Richtung im Proteſtantismus; Harnack iſt der Vertreter, das Haupt der heutigen liberalen Theologie daſelbſt.

Dieckhoff erwarb ſich ſowohl bei den orthodoxen, als bei den liberalen Theologen großes Anſehen; er verſtand es, Schlagwörter, wie z. B. die laxe Lehre der Scholaſtiker über Reue und Ablaß, in die Welt zu werfen. Dieſe wurden alsbald von den proteſtantiſchen Theologen aller Schattierungen gierig aufgenommen; denn ſobald etwas gegen die Kirche und was mit ihr zuſammenhängt, zu ſprechen ſcheint, wird es unverweilt von allen proteſtantiſchen Theologen freudig begrüßt. Das gehört zu ihrer angeblichen Objektivität und Freiheit des Geiſtes. Einen großen Erfolg hatte Dieckhoff mit einer ſeiner letzten Schriften: Luthers Lehre in ihrer erſten Geſtalt,[1] die von proteſtantiſchen Theologen, ſelbſt Seeberg und Harnack, faſt wie eine Quelle angeführt wird. Mit ihr will ich mich hier beſchäftigen, und zwar bezüglich der Erbſünde, eines Punktes, der in dieſem Abſchnitt bereits eine Erörterung erfahren hat; ich ſetze dieſe hier voraus.[2]

In der genannten Schrift wird Luthers ſpätere Lehre über die Erbſünde ſchon in deſſen früheſte Zeit verlegt, ſo daß Dieckhoff, wie faſt durchweg die proteſtantiſche Theologie,[3] betreffs der Perioden in Luthers Leben völlig im Dunkeln wandelt und überhaupt in dieſem Hauptpunkte **gänzliche Unklarheit an den Tag legt.** „Schon in der früheſten Periode ſeiner evangeliſchen Lehrentwickelung", ſchreibt er, „ſteht für Luther das erbſündliche Verderben in ſeiner ganzen Tiefe und in ſeinem ganzen Umfange feſt. Es ſteht damit zugleich für ihn feſt, daß alles Wollen und Tun des natürlichen Menſchen böſe iſt und nur böſe ſein kann."[4] Das iſt abſolut falſch, wie wir bereits wiſſen.[5] Davon ſprechen erſt die Schriften nach Mitte 1515. Daß wir alle in Adam eine massa perditionis[6] und Schuldner des ewigen Todes ſind, oder als Kinder des Zornes geboren werden, wie in den Dictata super Psalterium ſteht, ſagen alle Schriften; das hat aber nichts zu tun mit des ſpäteren Luthers Satz, daß der Menſch durch und durch von der

---

[1] Roſtock, 1887.

[2] S. I[1] 404 ff.; I[2] 439.

[3] S. I[1] 392 ff.; I[2] 426.

[4] Luthers Lehre in ihrer erſten Geſtalt, S. 33. Von mir unterſtrichen.

[5] S. I[1] 404 f., beſonders 405, Anm. 1; I[2] 439 f.

[6] Weim. IV, 343. Luther legt das Auguſtiniſche Wort damals noch ganz richtig aus: Debitores mortis eterne; aber Gott „mutat nobis propter Christum eternam penam in temporalem ex maxima misericordia."

Erbsünde verderbt sei. Dieckhoff mangelte völlig das Kriterium. Das beweist er auch mit der Zusammenreihung folgender Sätze aus früheren und späteren Schriften Luthers:

„Ihrem Wesen nach ist die Concupiszenz eine Neigung zu dem Vergänglichen und zu uns selbst . . . Eigenliebe, Eigensinn . . . ein krummer Geist, der in allen Dingen sich in sich selbst beugt, das Seine sucht, der ist uns angeboren.“ [1] Aber das alles ist nur das Materiale in der Erbsünde und wird von der ganzen katholischen Kirche anerkannt; es hat aber wieder nichts bei der Identifizierung der Concupiszenz mit der Erbsünde zu tun. Wer leugnet auch, daß jeder Mensch das vitium besitze, welches in allem, auch in Christus, das Seine sucht, wie Dieckhoff darauf aus Luther entstellt anführt? [2] Wie kann nun Dieckhoff unmittelbar daran Luthers Sätze reihen: „So ist die erbsündliche Concupiszenz das peccatum radicale, die Wurzel, die Quelle, die Ursache alles Bösen“? Der erste Satz, daß die Concupiszenz die Erbsünde sei, folgt nicht aus den vorhergehenden Sätzen, er hängt vielmehr rein in der Luft; der zweite Satz, daß die Concupiszenz die Wurzel der Sünde sei, hängt mit dem ersten eben angeführten nicht zusammen, denn die Concupiszenz ist Wurzel der Sünde, ohne daß sie die Erbsünde selbst ist. Im Gegenteil, wenn sie die Erbsünde ist, dann ist die Concupiszenz das Böse, nicht erst Wurzel desselben.

Dieckhoff (und so wie er mancher andere protestantische Theolog) hat, weil im Dunkeln herumtappend und ohne Kriterium, gar nicht bemerkt, daß Luther später immer wieder in die katholische Lehre zurückfiel. Denn selbst dann, als er bereits den Satz aufgestellt: Die Begierlichkeit ist vollends unbesiegbar, als er sie mit der Erbsünde identifiziert hatte, gebrauchte er häufig noch die katholischen Sätze, der Mensch sei infolge der Concupiszenz geneigt zum Bösen, schwer zum Guten. Nach seinen Vordersätzen durfte er dies gar nicht mehr sagen, sondern: Der Mensch muß das Böse, er kann nicht das Gute tun. Aber Luther war eben nach seinem eigenen Geständnis mehr „ein Wäscher und mehr Rhetoriker“ [3] als ein konsequenter Denker. [4]

[1] Dieckhoff, a. a. O., S. 35.

[2] Luther sagt nicht: „vitium der Erbsünde“, wie Dieckhoff aus Opp. varii argumenti, I, 182 (Weim. I, 98) aus dem J. 1517 herausliest, sondern einfach: Hoc vitium. Es ist eine Folge der Erbsünde, es braucht nicht die Erbsünde selbst zu sein.

[3] Anal. Lutherana et Melanthoniana, ed. Loesche, p. 326, Nr. 528.

[4] Wie Dieckhoff so hat auch Seeberg den Ausgangspunkt von Luthers eigentümlichen Lehren nicht erkannt. Er sagt: „Luther hat im Kloster nicht unter den Aus-

Dieckhoff hat durch sein Verfahren nur völligen Mangel jeder Methode bekundet. Bedenkt man nun, daß er in diesem Punkte nicht einmal seinen Vater, Martin Luther, verstanden hat, so kann man noch weniger ein großes Verständnis der Scholastik erwarten. In der Tat, was hören wir?[1] „Dem Semipelagianismus der Scholastik gegenüber macht Luther geltend, daß mit der Erbsünde die gänzliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gegeben ist. In aller Klarheit scheidet er sich so von der Scholastik, deren semipelagianische Haltung er der tiefgreifendsten Kritik unterzieht!" Wie es mit dieser Kritik steht, das geht uns nichts mehr an. Aber was kann ein Mann vom Semipelagianismus, von der Scholastik verstehen, dem überhaupt die Grundbegriffe abgehen! Er spricht von ihnen, wie Chamberlain von der Scientia media.[2]

In der Tat, was schreibt denn Dieckhoff gleich anfangs seiner Broschüre bezüglich der Scholastik? „Von der Scholastik wird das wahre Wesen der Erbsünde verkannt."[3] Und wie belegt er diesen Satz? In der Anmerkung dazu steht: „Vgl. zu dem folgenden Gabriel Biel, sentt. lib. II. dist. 30." Daß Gott erbarm! Der Nominalist, bezw. Occamist Biel als Vertreter der gesamten Scholastik! Die Hauptvertreter der Blütezeit der Scholastik kennt Dieckhoff nur **insoweit, als sie Biel zitiert. Es blieb ihm infolge davon ganz unbekannt, daß Biel selbst die Theologen der Blütezeit und zwar von ihnen nur einige, bloß flüchtig durchgesehen, sie häufig bloß aus zweiter und dritter Hand zitierte, irrig auffaßte und ihre Lehre falsch wiedergab, was im besonderen Maß gerade hier der Fall war. Was konnte nun**

brüchen besonderer Sünden gelitten. Ihn bedrückte die Sündhaftigkeit oder die Erbsünde" (Lehrbuch der Dogmengesch., II, 212). Aber warum? Diese Grundfrage fiel ihm nicht ein. Seeberg ist weniger zu entschuldigen als Dieckhoff (dessen oben genannte Schrift er als alleinige benützte Bearbeitung an die Spitze des Paragraphen „Luthers Lehre in seiner vorreformatorischen Zeit", S. 210, stellt), da er Luthers Glossen zu den Sentenzen, die Dieckhoff noch nicht vorlagen, benützen konnte. Erkannte er nicht aus den Psalmenerklärungen zwei verschiedene Perioden in der „vorreformatorischen" Zeit, so mußten sich ihm dieselben bei Lesung der Glossen aufdrängen. Das geschah nicht, und so erhalten wir auch bei ihm nur ein Quid pro quo. Dieses so unmethodische Verfahren hatte auch zur Folge, daß er den theologischen Ausgangspunkt ganz falsch als das Ringen unter dem Drucke eines falschen Bußgedankens nach Ersatz für denselben bestimmte (ebdt. S. 207). Seeberg verwechselte die Folge mit der Ursache, die er nicht kennt, aber hätte kennen sollen.

[1] Luthers Lehre, usw., S. 35.

[2] S. I[1] 199, 6.

[3] Luthers Lehre usw., S. 4.

der protestantische Theologe unter solchen Umständen leisten? Gerade das, was er geleistet hat. [1]

Da schreibt er: „Peter der Lombarde hatte noch in der Concupiszenz das Wesen der Erbsünde, das materiale derselben gesehen." [2] Also „Wesen" identisch mit „materiale"! Dieckhoff kennt nicht einmal die Terminologie! Er fährt weiter: „Ebenso [3] hatte Thomas von Aquin die Erbsünde als vulneratio naturalium gefaßt, nicht bloß in carnis infectione, sondern auch in mentis obscuratione et voluntatis ad seipsum recurvatione." Nein, so hat Thomas die „Erbsünde" nicht gefaßt; Dieckhoff verwechselt die Folgen mit der Ursache. Hätte er Thomas gelesen, so würde er ihm die richtige Antwort zugeschrieben haben! [4] Woher nahm übrigens der protestantische Theologe die lateinischen, von ihm als thomistisch zitierten Worte: in mentis obscuratione et voluntatis ad seipsum recurvatione? Damit bewies er wiederum, daß er Thomas, über den er handelt, nicht einmal aufgeschlagen hat, denn bei ihm kommen diese Ausdrücke in seinen Abhandlungen über die Erbsünde nicht vor. Das erinnert an die thomistische Kenntnis Kaweraus. [5]

Nun springt uns auf einmal der Satz in die Augen: „Thomas unterschied die Concupiszenz als das materiale der Erbsünde von dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit als dem formale derselben, und faßte so beide Momente im Begriffe der Erbsünde zusammen." [6] Wenn, wie wir soeben Dieckhoff sagen hörten, „materiale" gleich „Wesen" ist, was ist dann „formale"? [7] Da sich ein Autor in Anwendung der Terminologie wenigstens innerhalb von ein paar Zeilen gleich bleiben muß, so hätte Thomas, Dieckhoff zufolge, das Wesen der Erbsünde in der Concupiszenz gesehen! [8] Aber nach Thomas selbst lag das Wesen

[1] S. über Biel I^1 522, 552; I^2 544, 574.

[2] Dieckhoff, S. 5. Von mir unterstrichen.

[3] Von mir unterstrichen.

[4] Thomas lehrt 1. 2., qu. 85, a. 3. daß die vulneratio naturae ein consequens ex peccato primi parentis sei. 1. 2., q. 83, a. 3: Peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias. De malo, q. 4, a. 2, et 5 ad 2: peccatum originale magis est in superioribus quam in inferioribus.

[5] S. I^1 46.

[6] Luthers Lehre, usw., S. 5. Von mir unterstrichen.

[7] Hierüber s. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 134.

[8] In der Tat schreibt Fr. Kropatschek, Die natürlichen Kräfte des Menschen in Luthers vorreformatorischer Theologie (Greifswald 1898), S. 13, auf grund der Dieckhoff'schen Weisheit: „In der concupiscentia mala sah die Thomistische Scholastik das Wesen der Erbsünde." Sind das Theologen?

in der Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit. Wer verſteht den Thomas beſſer, Thomas oder Dieckhoff? Wie paßt zudem zum letzten Satze Dieckhoffs vom Materialen und Formalen der Erbſünde der Vorderſatz Dieckhoffs, Thomas habe „die Erbſünde“ als vulneratio naturalium gefaßt? Die Verwirrung liegt bei Dieckhoff, der eben von der Scholaſtik, die er verdammt, keine Kenntnis beſeſſen hat. Viel hat dieſe Verwirrung nicht verſchuldet. Dieckhoff fährt weiter: „Die ſpätere Scholaſtik, welche die ſemipelagianiſchen (!) Konſequenzen rückſichtslos vollzog, beſeitigte jene poſitiveren Momente. Scotus und Occam unterſcheiden die Concupiszenz beſtimmt von der Erbſünde als ſolcher. Die Erbſünde ſehen ſie allein in dem Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit; die Concupiszenz iſt nach ihnen nur als Strafe für die Sünde des Falls eingetreten, ſelbſt aber ſo wenig Sünde“ uſw.[1] Woher dieſe Verkehrung der Sache? Aus Scotus? Keine Rede! Dieſer Scholaſtiker weicht hierin nicht von Thomas ab; er ſieht mit ihm das formale Moment der Erbſünde in der Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit, das materiale Moment in der Concupiszenz, inſoferne dieſe nicht als Geneigtheit des ſinnlichen Begehrungsvermögens aufgefaßt wird, ſondern als Geneigtheit des Willens, dem ſinnlichen Begehrungsvermögen, mit dem er verbunden iſt, zu folgen, an den unordentlichen Genüſſen desſelben teil zu nehmen. In dieſer Weiſe, ſchließt Scotus, iſt die Concupiszenz das materiale der Erbſünde, weil ſie durch den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit, welche wie ein Zügel die Concupiszenz vom ungeordneten Genuß zurückgehalten hat, geneigt wird, unmäßig Genüſſe zu begehren.[2]

[1] Luthers Lehre, a. a. O.

[2] In 2. Sent., dist. 32, qu. un., n. 7: „Si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere, concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: Concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva ... Vel potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali (i. e. in voluntate) ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitu sensitivo cui coniungitur: et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam iustitie originalis, que erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa, non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.“ Daraus erſieht man zugleich, wie oberflächlich Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus, S. 218) Scotus geleſen hat, wenn er deſſen Lehre über die Erbſünde alſo darſtellt: „Nicht Concupiszenz alſo macht das Weſen derſelben aus, denn die iſt natürlich und zudem auf dem ſinnlichen, der Sünde nicht zugänglichen Gebiet wirkſam (von mir unterſtrichen). Nein, die Erbſünde iſt nichts anderes als carentia iustitiae originalis. Wenn oft von

Occam stimmt zwar mit Thomas und Scotus in Bestimmung des Formalen der Erbsünde überein; aber hinsichtlich der Concupiszenz, oder wie er lieber sich ausdrückt, des fomes, des Zunders, den er als „qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem quam sit secundum rectam rationem eliciendus“ bezeichnet,[1] weicht er insoferne von Thomas und Scotus ab, als diese die Concupiszenz nicht als qualitas bestimmen.

Wie kam nun aber Dieckhoff dazu, hierin einen Unterschied zwischen Thomas und Scotus zu machen und Scotus mit Occam auf eine Linie zu stellen? Dadurch, daß er nicht Thomas, Scotus, Occam, sondern nur Biel gelesen, der sich hier einer argen Konfusion schuldig gemacht hat. Biel führt nämlich im Kommentar zu den Sentenzen, II. dist. 30, qu. 2, drei Meinungen über die Frage, „Utrum peccatum originale sit aliquid positivum in anima, vel in carne“, an: die erste die des Lombarden, die zweite die des hl. Anselm, welche er auch die des Scotus, des Occam und des Gregor von Rimini sein läßt; die dritte des Alexander von Hales, zu welcher Biel die des hl. Thomas und des hl. Bonaventura rechnet.[2] Da nun Biel hier Scotus mit Occam fälschlich auf eine Linie stellt und er sonst in der Quästion nicht von Scotus, sondern von Occam spricht, so schrieb der gefeierte protestantische Theologe die Ansicht des Occam sofort auch Scotus zu, ohne diesen oder Occam selbst gesehen zu haben! Dieckhoff war deshalb auch außer Stand, Biel zu kontrollieren; denn sonst hätte er sehen müssen, daß dieser flüchtige, aber wortreiche Autor, zugleich eine Hauptquelle für Luthers Kenntnis der Theologen der Blütezeit, nicht eine einzige der genannten

Autoritäten die Concupiszenz als Wesen der Erbsünde angesehen wird, so kann das nur in dem Sinn gelten, daß sie das Materiale der Erbsünde ist, welches aber erst durch das Fehlen des frenum cohibens übermäßig und Sünde wird.“ Jeder Leser, welcher diese zwei Sätze, in denen von Concupiszenz die Rede ist, im Zusammenhange liest, muß im 2. Satz Concupiszenz in derselben Bedeutung wie im ersten (sie ist auf dem sinnlichen, der Sünde nicht zugänglichen Gebiet wirksam) nehmen, zudem Seeberg die Stellen nicht lateinisch bringt. Aber gerade in dieser Bedeutung schließt Scotus die Concupiszenz vom Materialen der Erbsünde aus, während Seeberg die von Scotus intendierte Bedeutung nicht bringt. Aber wie oft begegnet man in Seebergs Werk diesen Flüchtigkeiten! Loofs, Symbolik oder christl. Konfessionskunde, I, 266, hat betreffs des Scotus über die Erbsünde nicht einmal Seeberg verstanden.

[1] S. In 2. Sentent., qu. 26, am Schlusse derselben; in 3. Sentent., qu. 2, am Anfange; Quol. III, qu. 10, wo er den fomes nimmt als qualitas carnis inordinata, inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem.

[2] Ed. Brixiae, 1574, vol. 2., fol. 152 b.

Meinungen richtig dargeſtellt hat. Biel hat den Profeſſor in der Tat noch mehr irregeführt.

Dieckhoff fährt nämlich am genannten Orte weiter: „Der Lombarde, Thomas u. a. hatten noch in der Concupiszenz duas qualitates morbidas geſehen, eine im Fleiſche, und eine andere in der Seele ſelbſt.“ Wie kommt Dieckhoff zu dieſem Satz? Biel ſchrieb nämlich dem Lombarden und anderen ungenannten Anhängern der 1. Meinung die Anſicht über die duae qualitates morbidae, una in anima, alia in carne fälſchlich zu; und da er ebenſo irrig die Vertreter der 3. Meinung ſagen läßt: concupiscentia est quaedam qualitas morbida, maxime illa, quae inhaeret animae,[2] während doch Thomas von Aquin (wie auch Scotus) jede qualitas ausſchließen, ſo macht der proteſtantiſche Theologe den Irrtum noch größer, und gibt dem mißverſtandenen Lombardus den noch mehr mißverſtandenen Thomas als Bundesgenoſſen! Heißt man das wiſſenſchaftlich arbeiten? Tatſächlich iſt die von Biel dem Lombardus zugeſchriebene Anſicht die des Gregor von Rimini um die Mitte des 14. Jahrhunderts;[3] Biel hat ſie nur in den Lombardus, der bloß indirekt zu ihr einige Veranlaſſung bot,[4] (aber lange nicht ſo große wie Heinrich von Gent), hineingetragen. Es zeugt aber von völligem Unverſtändnis, Thomas und diejenigen Scholaſtiker, welche die Concupiszenz als das **Materiale der Erbſünde betrachten, als Vertreter jener irrigen Anſicht zu ſtempeln, denn die Concupiszenz wird eben nur deshalb das Materiale der Erbſünde genannt, weil die Urgerechtigkeit, der man durch die Erb-**

[1] Ibid., fol. 152 b, 154 b.

[2] Ibid., fol. 153.

[3] In 2. Sent, dist. 30—33, qu. 2, a. 2, fol. 101 b (Venetiis 1503). Gregors Anſicht iſt in kurzem folgende: Peccatum originale essentialiter est concupiscentia seu fomes; concupiscentia est realis qualitas existens in anima; ista qualitas causatur ex quadam alia qualitate corporali morbida, quam contrahit puer, d. h. ex libidinosa concupiscentia coeuntium parentum inficitur caro pueri. Und ſo erhalten wir folgendes Reſultat: Ex qualitate morbida, quam ex parentibus contrahit caro pueri, causatur in anima quando infunditur, aliqua alia qualitas, quae est peccatum originale. Nebenbei geſagt, hat Seeberg, Dogmengſch., II, 172, betreffs der Anſicht Gregors von Rimini über die Erbſünde ebenfalls eine irrige, oder wenigſtens mißverſtändliche Anſicht: „Er betonte ſtark . . . daß die Concupiszenz das Materiale der Erbſünde bilde.“ Keine Rede! Gregor bezeichnet als das Formale, ja als die ganze Erbſünde: die concupiscentia, denn die carentia justitiae originalis gilt ihm nur als effectus peccati originalis (ibid.). Gregor lehrte das Gegenteil von Thomas und von Scotus.

[4] Er nennt die Concupiszenz einen morbidus affectus. II. Sent., dist. 31, c. 3. Ebenſo in ſeinem Kommentar zum Römerbrief, c. 7.

sünde beraubt wird, als Zügel der Vermögen, die nun in Unordnung gerieten, und somit auch der Concupiszenz, betrachtet wird.[1]

Wahrhaftig, bei Dieckhoff ist nichts zu lernen, sondern nur zu verlernen. Unfähig, einen einzigen der Scholastiker, der darüber geschrieben, zu verstehen, ja auch nur zu lesen, schiebt er ihnen Ansichten unter, gegen die sie protestiert haben. Um die Lehre der Realisten darzustellen, bedient sich Dieckhoff der irrigen Darstellung eines Nominalisten oder Occamisten, und macht dessen Irrtum noch größer. So bilden sich protestantische Theologen ihr Urteil über die gesamte Scholastik.

Und was tat Köstlin, der „Altmeister" der Lutherbiographen? In der Darstellung der Scholastik hing er vorzugsweise, wie er aufrichtig genug war, zu gestehen, von der genannten Schrift Dieckhoffs ab und wenn er einmal Biel zitierte, so war das Zitat nur Dieckhoff entnommen.[2]

„Das wahre Wesen der Erbsünde," schreibt Dieckhoff weiter,[3] „das mit der Erbsünde gesetzte gänzliche Unvermögen zum Guten, wird, wie bereits hervorgehoben wurde, von der Scholastik überhaupt, auch von den an Augustin enger sich anschließenden Theologen der mittelalterlichen Kirche, semipelagianisch verkannt." Was hat der Semipelagianismus in dieser Frage zu tun?[4] So müssen statt ernstlicher Studien müßige Worte und übel angebrachte Verletzungen als Lückenbüßer dienen.

Aber dem Theologen Dieckhoff nützt es nichts, wenn er auch da und dort die Summe des hl. Thomas aufschlägt und die Quelle selbst ansieht. Er versteht die Terminologie nicht und schreibt nur ein Quid pro quo hin. Dies hat er vorzüglich in seinen Erörterungen über die Gnadenlehre bei Thomas bewiesen. Wir haben bereits gesehen, daß Dieckhoff alle Scholastiker zu Semipelagianern macht. Hinsichtlich des „Semipelagianismus" des hl. Thomas schreibt er: „Von dem Ausspruche

[1] Über die Lehren der genannten Scholastiker s. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 400—413.

[2] Luthers Theologie, 2. Aufl., I, S. 16 ff.

[3] Luthers Lehre, S. 12. Von mir unterstrichen.

[4] Freilich erfahren wir die wunderlichsten Dinge über den Semipelagianismus. So sagt P. Tschackert: „Biels Semipelagianismus zeigt sich in dem Satze: Actus meritorius ex duobus dependet: ex nostro arbitrio libero et ex gratia." Prot. Real-Enzykl., III[3], 209). Und das „Protestantische Taschenbuch" von Hermens und Kohlschmidt (S. 1666) sagt: der Semipelagianismus sei dadurch entstanden, „daß man dem Menschen eine durch die Sünde zwar geschwächte, aber nicht aufgehobene Freiheit neben der Gnade zuschrieb." Also ist die Lehre von der Willensfreiheit Semipelagianismus! Hier hört jede Dogmengeschichte, aber auch jede Verständigung auf. D. H.

des Apostels Röm. 9, 16: ‚So liegt es nun nicht an jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen', sagt Thomas, derselbe sei nicht so zu verstehen, als ob der Mensch nicht durch seinen freien Willen wollte oder liefe, sondern so, daß der freie Wille dazu nicht genügend (non sufficiens) sei, wenn er nicht von Gott bewegt und unterstützt würde. Der so begründete Semipelagianismus bedingt auch die Lehre des Thomas von der Gnade."[1]

Nach dem oben[2] aus dem hl. Augustin gegen Luther Gesagten bedürfte es eigentlich keiner Bemerkung mehr. Denn diesmal trifft den Vorwurf nicht Thomas, sondern den, der augenscheinlich keine Vorstellung davon hat, was Semipelagianismus ist. Doch sehen wir, bei welcher Gelegenheit Thomas jene Worte niederschrieb. Er tat es bei der Frage, ob der Mensch freies Wahlvermögen besitze. Er macht dann den Einwurf, es scheine nicht, denn wer freies Wahlvermögen besitze, dem gehöre auch wollen und nicht-wollen, handeln und nicht-handeln zu; dies besitze aber nicht der Mensch, da der Apostel sagt: es ist nicht Sache des Wollenden, nämlich wollen, nicht des Laufenden, nämlich laufen. Thomas antwortet, das Wort des Apostels sei nicht so zu verstehen, als wolle der Mensch nicht, oder als laufe er nicht vermöge seines Wahlvermögens, sondern weil dieses dazu nicht genügt, außer es werde von Gott bewegt und unterstützt. Wo ist da ein Semipelagianismus? Beginnt nach Thomas der Wille das Heilswerk, so daß wir erst nachträglich von der Gnade unterstützt werden, wie die Semipelagianer sagten? Nach Dieckhoff scheint es so, wenn er anders wußte, was Semipelagianismus ist.

Er schreibt,[3] nach Thomas bedürfe es einer Vorbereitung von seite des Menschen, so daß wir uns auf das natürliche Gut hingewiesen sehen. Thomas spreche da „von der Vorbereitung zur Gnade von seiten des Menschen, welcher tut, was in seinem Vermögen steht (quod in se est)". Dieckhoff verweist hiefür auf 1. 2. qu. 112, a. 2 und 3. Aber an beiden Orten hat Thomas gerade die entgegengesetzte Auffassung: „Welch immer für eine Vorbereitung im Menschen sein kann, sie stammt von der Hilfe Gottes, welche die Seele zum Guten bewegt; auch die Bewegung des guten Willens als Vorbereitung zum Empfange der Gnade kommt von der Bewegung Gottes. Der Mensch kann sich zur Gnade nicht bereiten, außer Gott komme ihm zuvor und bewege

[1] A. a. O., S. 12. Von mir unterstrichen. Dieckhoff beruft sich auf 1. qu. 83. a. 1 ad 2.

[2] S. I[1] 486 ff.; I[2] 508 f.

[3] A. a. O., S. 14.

ihn zum Guten. Es gibt nicht eine einzige Vorbereitung zur Eingießung der Gnade, die nicht Gott machte."[1] Nicht der Mensch fängt also nach Thomas an, sondern Gott; die von Dieckhoff zitierten Stellen enthalten gerade das Gegenteil von dem, was er in dieselben hineingelesen hat.

Aber Dieckhoff fährt trotzdem fort: „Es ist, sagt Thomas, die Sache des Menschen, das Herz zu bereiten, da dies durch den freien Willen geschieht." Allein, das sagt nicht Thomas, sondern Thomas führt das Wort der hl. Schrift (Sprichw. 16, 1) an: „es ist Sache des Menschen sein Herz zu bereiten;" er erklärt es aber in der Weise, daß die Bereitung in erster Linie von Gott stammt, welcher den Willen bewegt.[2] Die Vorbereitung des Menschen beginnt also Gott, aber nicht ohne uns, wie der hl. Augustin sagt.[3]

Nun schreibt Dieckhoff weiter: „Thomas fügt freilich hinzu, daß der Mensch das nicht tun könne, ohne die Hilfe Gottes, der ihn bewegt und zu sich zieht." Was? Thomas fügt freilich hinzu? Was fügt er hinzu? Im Gegenteil, überall in seiner Summe, wo Thomas von der menschlichen Vorbereitung spricht, und gerade auch an der von Dieckhoff zitierten Stelle gilt ihm die vorherbewegende Tätigkeit Gottes als das unentbehrliche Fundament, als das Erste für jede Vorbereitung von Seite des menschlichen Willens, so zwar, daß manchem katholischen Theologen dünkt, bei Thomas' Lehre komme eher die Freiheit des Willens, als die Tätigkeit Gottes zu kurz.

Was nützt es nun, daß Dieckhoff im Anschluß an seinen eben zitierten Satz Stellen aus Thomas anführt, welche den freien Willen mehr zurück-

[1] 1. 2., qu. 112, a. 2: „Quaecunque praeparatio in homine (ad divinum auxilium) esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo." Ad 2: „Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum" etc. Ad 3: „Ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat."

[2] „Quantum ad hoc (daß die Vorbewegung Gottes eine conditio sine qua non für die Vorbereitung sei) dicitur homo se praeparare sec. illud Proverb.: ‚hominis est praeparare animum', et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi."

[3] „Utrumque (credere et velle) ipsius est, quia ipse (Deus) praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis." Retr. I. c. 23, n. 3. S. dazu I[1] 553 ff.; I[2] 575 ff.

drängen? Derartige Lehren erscheinen im Zusammenhange, in welchem sie Dieckhoff bringt, nur als eine Art dem Thomas abgerungener Konzessionen. Dieckhoff selbst schwächt sie wieder ab, indem er schließt: „Aber bei dem Allen bleibt doch bestehen, daß auch Thomas in dem natürlichen oder moralischen Guten, in der Hinwendung des Menschen zu Gott vermittelst der natürlichen Liebe gegen Gott, die Bekehrung des Menschen zu Gott sieht, durch welche sich derselbe zum Empfang der gratia gratum faciens disponiert." Nun hat aber die Verirrung ihren Höhepunkt erreicht! Damit wollen wir Dieckhoff sich selber überlassen.[1] Man beachte nur noch die von mir unterstrichenen Sätze: die Bekehrung des Menschen erblicke Thomas in dessen Akten innerhalb der natürlichen Ordnung, und die also vollzogene Bekehrung sei die Vorbereitung zur gratia gratum faciens!

Beweist eine derartige Verzerrung des hl. Thomas nur die Ignoranz Dieckhoffs, so daß das von einem Italiener an Luther gerichtete Wort: Suspicor, te non multum olei consumpsisse in studendis volu-

---

[1] Ein würdiges Seitenstück bildet die Darstellung über die Erbsünde bei **H. Schmidt, Handbuch der Symbolik ² 304: „Hat die mittelalterliche Kirche es auch nicht versäumt, das Schuldgefühl zu wecken, so knüpfte sie dabei doch immer an die einzelne Tat** [wessen?] an, und so gewaltig in einzelnen Fällen dieses persönliche Schuldgefühl [das aber doch mit der Erbsünde nichts zu schaffen hat!] sich äußern mochte, die Konzentration desselben [was ist das?], daß ich so sage, das Bewußtsein schlechthin unbedingter Verwerflichkeit und Unfähigkeit konnte doch nicht aufkommen, da bei der Betrachtung der einzelnen Sünden doch immer noch die Möglichkeit einer persönlichen Gegenwirkung auf grund der immer noch vorhandenen freien Willensmacht, ja die Möglichkeit des Verdienstes [das scheint das schrecklichste aller Schrecken zu sein!] übrig blieb. Mit dem Eintritt in die Kirche war ja auch die Wiederherstellung des donum superadditum gegeben. Die Taufe hebt nicht nur die Schuld der Sünde auf, sondern auch das Materiale derselben: die concupiscentia wird zum bloßen fomes, der die Möglichkeit verdienstlichen Tuns nicht hindert und die Herstellung [?] des richtigen Verhältnisses zu Gott in die Hände des Menschen legt, der durch solch verdienstreiches Tun Gottes Wohlgefallen erregt." Das macht den Eindruck, als ob ein Kind aus einer Theologie Worte herausschnitte und in einer Schachtel durcheinanderschüttelte. So gerät die persönliche Sünde mitten in die Erbsünde hinein, die menschliche Tätigkeit in die „Herstellung" des richtigen Verhältnisses zu Gott, die Bekehrung von der persönlichen Sünde in die Tilgung der Erbsünde, das Verdienst, das nach katholischer Lehre den Gnadenstand voraussetzt, in die „Gegenwirkung" gegen die Sünde u. s. f. Ein solch gordianischer Knoten hat wenigstens für dessen Erfinder den Vorteil, daß er nicht mehr lösbar ist, außer es nehme einer das Schwert, und das ist nur Sache von Männern wie Alexander der Große und P. Denifle. D. H.

minibus Thomae,[1] auf ihn anzuwenden ist, oder liegt zugleich die Absicht unter, das „Unverdiente“ bei Luther um so mehr hervorzuheben? Ich getraue mich nicht zu behaupten, daß auch die mala fides, der Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, dabei im Spiele war. Übrigens hätte der gefeierte Professor doch wissen sollen, daß das „Unverdiente“ bei Luther auf völlig irreligiösen und unchristlichen Grundlagen steht, auf seinem aus trauriger Erfahrung gewonnenen Grundsatz: Die Begierlichkeit sei vollends unüberwindlich, und auf den unchristlichen Konsequenzen daraus: Gott habe uns mit seinem Gesetze, mit seinen Geboten Unmögliches auferlegt, wir hätten im Heilswerk keinen freien Willen, Christus habe statt unser das Gesetz erfüllt, er sei unser Schandeckel, er müsse alles tun, wir nichts. Der sittlich-religiöse, christliche Standpunkt des hl. Thomas schließt den irreligiösen, unchristlichen Luthers mit seiner Seiltänzerei in der Bibel und im hl. Augustin förmlich aus.

Wenden wir uns nun Harnack zu, indem wir an die eben berührte Gnadenlehre des hl. Thomas anknüpfen. Ich habe mich im Laufe dieses Bandes mit Harnack mehr als mit irgend einem andern protestantischen Theologen befaßt, und ich habe ihn um manche Aufklärung betreffs seiner unhistorischen und irrigen Anschauungen gebeten. Wollen wir nun sehen, ob es bei ihm mit dem Verständnis des heil. Thomas besser geht. Er steht diesbezüglich teilweise auf Dieckhoffs und Ritschls Schultern, und wer auf den Schultern eines andern steht, von dem kann man verlangen, daß er weiter sieht als dieser, dessen Urteil muß man also auch strenger in Untersuchung nehmen.

Er leitet seine Abhandlung mit einem nicht viel, ja nichts versprechenden Satze ein: „Wo das Einfachste und Schwerste nicht getroffen wird, die Kindschaft und der Glaube gegenüber der Schuld der Sünde, da ist die Frömmigkeit und die Spekulation dazu verurteilt, die Physis und die Moral (die natura divina und das bonum esse) in unendlichen Spekulationen zu behandeln, in der Verbindung dieser beiden Elemente die gratia zu erkennen, um schließlich, wenn der Verstand erwacht ist und seine Grenzen erkennt, bei dem bloßen aliquid und einer sich selbst unterbietenden Moral zu endigen.[2] Man atmet förmlich auf! rief ich oben[3] aus nach einem bei weitem nicht so unverständlichen, verschrobenen Satze Ritschls. In der Tat macht Harnacks Satz den Eindruck, als sei er aus beweglichen Worten gebildet, die auf den Boden fallen,

[1] S. I[1] 551; I[2] 578.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III, 556.

[3] S. I[1] 721; I[2] 755.

und die man dann aufs Geratewohl zusammenklaubt und aneinanderfügt. Die Banalität, welche darauf folgt: „Dieses Ende entspricht dem Gott, der die unergründliche Willkür ist und ebendeshalb ein unergründlich willkürliches Gnadeninstitut als Lebensversicherungsanstalt errichtet hat", erweckt nur Bedauern darüber, daß ein so gelehrter Mann so nichtssagende Worte niederschreiben kann.

Harnack tritt nun in die Frage selber ein, und die erste Nachricht, die er uns über die Gnadenlehre des hl. Thomas bringt, lautet: „Daß auf die spezifische Art der Gnade als gratia Christi in der ganzen Darlegung keine Rücksicht genommen ist, ist das Verwunderlichste bei Thomas."[1] Bei Harnack ist das Verwunderlichste, daß er trotz seiner vollständigen Unklarheit über die theologische Sachlage sich herausnimmt, über sie ein Urteil zu fällen. Es ist weniger die Oberflächlichkeit, die sich dabei kund gibt — diese ist selbstverständlich bei solcher Unkenntnis der katholischen Lehre — als vielmehr die Keckheit im Absprechen, was ihm zur Last gelegt werden muß. Ein schwerer Vorwurf, besonders einem Manne gegenüber, der so großes Ansehen genießt. Indes ist nichts so leicht zu beweisen, als mein ihm gemachter Vorwurf.

Ein wahres Verhängnis liegt über Harnacks diesbezüglicher Darlegung; er hat sich selber die Falle gelegt. Er schreibt im Texte: „Die äußeren Prinzipien des sittlichen Handelns sind (nach Thomas) das Gesetz und die Gnade (Summa II, 1 Q. 90): ‚Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam'. Q. 90—108 wird vom Gesetz gehandelt und in Q. 107 art. 4 behauptet, daß, wenn auch das neue Gesetz leichter sei in bezug auf die äußeren Gebote, es doch schwerer sei in bezug auf die cohibitio interiorum motuum. Q. 109—114 folgt die Gnadenlehre."[3]

Harnack hat ganz richtig gesehen — etwas muß ich ihm doch zugeben —, daß die Quästionen 90—108 die grundlegende Einleitung zu des Thomas Gnadenlehre bilden; denn warum hätte er sie sonst hier angeführt? Um so mehr hätte er sie lesen müssen. Hat

[1] Lehrbuch, usw., S. 556, Anm. 1, von mir unterstrichen.

[2] Ebds., S. 572, Anm. 2: „Man darf es auch auf Augustin zurückführen, daß bei Thomas, wie bereits oben bemerkt, die spezifische Art der Gnade propter Christum und per Christum in der gesamten Gnadenlehre gar nicht deutlich zum Ausdruck kommt." Harnack vergißt sich dann so weit, den Abendländern, mit Thomas, vorzuwerfen, sie seien „darüber völlig im Unsicheren geworden, wie man eigentlich die Christologie dogmatisch auszubeuten habe". Das versteht natürlich nur Harnack, der nicht auf christlichem Boden steht und die Gottheit Christi leugnet!

[3] Ebds., S. 556.

er sie aber auch nur flüchtig gelesen? Nein! Und das war sein Verhängnis; denn gerade Q. 106—108 behandelt der hl. Thomas gleichsam als Vorhalle zu seiner Gnadenlehre die spezifische Art der Gnade als gratia Christi oder gratia Spiritus sancti, die uns kraft des Leidens Christi gegeben wird, um dann später nur mehr gelegentlich darauf zurückzukommen.

Qu. 106, art. 1 lehrt Thomas: „Das Hauptsächlichste aber im Neuen Bunde und worin seine ganze Kraft besteht, ist die Gnade des heiligen Geistes, welche durch den Glauben Christi gegeben wird. Das Gesetz des Neuen Bundes also ist die Gnade des heiligen Geistes selber, die den Gläubigen Christi gegeben wird."

Im Art. 2 stellt Thomas das Gesetz des Neuen Bundes als die Gnade des heiligen Geistes im Innern an erster Stelle, und lehrt, daß das Gesetz mit bezug darauf rechtfertigt.

Im Art. 3 führt Thomas als ersten Grund, weshalb das Gesetz des Neuen Bundes nicht vom Beginn der Welt an gegeben werden durfte, folgenden an: „Dieses Gesetz ist an erster leitender Stelle die Gnade des heiligen Geistes, welche in überfließender Weise nicht gegeben werden durfte, ehe das Hindernis dafür, die Sünde, durch die Erlösung hinweggeräumt war."

Im Art. 4 lehrt Thomas, daß das Gesetz des Neuen Bundes dauern wird bis zum Ende der Welt. Dem gegenwärtigen wird kein anderer Gesetzeszustand mehr folgen. „Der Neue Bund ist nicht nur das Gesetz Christi, sondern auch das des heiligen Geistes, nach Röm. 8, 2: Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu. Also ist kein anderes zu erwarten" (ad 3). Wie jedoch der Stand des Alten Gesetzes oft ein anderer ward, insofern manchmal die Gebote desselben im höchsten Grade gut beobachtet, manchmal aber durchaus vernachlässigt wurden: „Ähnlich wird der Stand des Neuen Bundes ein anderer nach Zeit, Ort und Personen, insofern die Gnade des heiligen Geistes, d. i. Christi, mehr oder minder vollkommen von den einzelnen Menschen besessen wird.

Qu. 107, art. 1 vergleicht Thomas das Gesetz des Neuen Bundes mit dem Alten Gesetze und lehrt, daß zwar der Zweck für beide der nämliche ist, die Unterwürfigkeit unter Gottes Willen, daß jedoch ein Unterschied besteht, je nachdem die mehr oder minder große Entfernung ein und desselben Zweckes in Betracht kommt; denn das Alte Gesetz ist nach Gal. 3, 24 wie ein Erzieher für Kinder, während das Neue Gesetz das Gesetz der Vollkommenheit ist. „Es ist das Band der Vollkommenheit" (Coloss. 3, 14). Gab auch das Alte Gesetz Gebote der Liebe, so verlieh es doch nicht den heiligen Geist, „durch den die Liebe sich ergießt in unsere Herzen" (Röm. 5, 5). Das Gesetz des Neuen Bundes heißt „das Gesetz des Glaubens", weil es hauptsächlich in der Gnade besteht, die in das Innere der Gläubigen sich ergießt und somit „Gnade des Glaubens" heißt (ad 3). Als Folge davon enthält es moralische und sakramentale Tatsachen oder Werke, die aber nicht die erste Stelle im Neuen Bunde einnehmen, wie dies im Alten der Fall war. Die jedoch im Alten Testamente gerechtfertigt worden sind, wurden dies durch den Glauben an Christum und gehörten demgemäß zum Neuen Testamente, nach Hebr. 11, 26: „Als größeren Reichtum wie die Schätze Ägyptens erachtete er (Moses) die Schmach Christi" (ad 3).

Im Art. 2 lehrt Thomas, daß das Gesetz des Neuen Bundes das Alte Gesetz erfüllt. Auch für das Alte Testament war der Zweck die Rechtfertigung. Und konnte es dieselbe nicht bewirken, so zeigte es doch auf dieselbe durch Figuren und Bilder in den Zeremonialgebräuchen hin und verhieß die Rechtfertigung ausdrücklich in Worten. Diesbezüglich also vollendete der Neue Bund das Alte Gesetz, indem er tatsächlich rechtfertigt durch die Kraft des Leidens Christi."

Qu. 108, art. 2 lehrt Thomas, daß das Neue Gesetz in genügender Weise die äußerlichen Tätigkeiten regelt. „Das Neue Gesetz durfte nur das im Bereiche der äußerlichen Tätigkeit vorschreiben oder verbieten, wodurch wir zur Gnade hingeleitet werden oder was zum rechten Gebrauche der Gnade notwendig gehört. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum: scilicet baptismum . . . ."

Qu. 108, art. 2, ad 1 lehrt Thomas: ea, quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire, nisi per gratiam."

In derselben Quaest., art. 2, ad 2 lehrt Thomas: „in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportet quod ab ipso institutionem haberent."

Art. 1 derselben Quaestio 108: „Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joh. 1, 14: „Verbum caro factum est"; et postea subditur: „plenum gratiae et veritatis": et infra (vers. 16): „De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia." Unde subditur (vers. 17), quod „gratia et veritas per Jesum Christum facta est". Et ideo convenit, ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producuntur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta: sicut baptisma, eucharistia, et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda" usw.

Ich hoffe, dies genüge zur Erhärtung meines Harnack gemachten Vorwurfes und zur Beurteilung seiner unzureichenden Methode gegenüber dem Fürsten der Scholastiker. In welch anderm wissenschaftlichen Fache ist so etwas erlaubt, daß man den Gegenstand, die zu bekämpfenden Lehren und die eigenen Leser so oberflächlich behandelt?

Aber Harnack legt denselben Geist auch zu Tage, wenn er des Thomas Sätze wirklich gelesen hat und sie im Originaltexte in der Anmerkung anführt. Bleiben wir beim Beginne von Harnacks Darlegung.

Im Anschlusse an seine oben zitierte Äußerung schreibt er: „Thomas handelt zuerst von der Notwendigkeit der Gnade. Art. 1 wird festgestellt, daß es unmöglich sei, ohne Gnade irgend eine Wahrheit zu erkennen.“ Dieser Satz steht im völligen Widerspruch selbst mit dem von Harnack in der Anmerkung aus Thomas 1. 2. qu. 109, a. 1 (Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit) zum Erweise seines Satzes angeführten verstümmelten Text.[1]

Harnack hoffte zwar durch Verstümmelung sein Resultat zu erhalten. Oder ist es zufällig, daß er die Ausführung des Thomas nach den Worten: „movetur ad agendum“, ohne sie durch Punkte anzudeuten, ausläßt? Zur richtigen Darstellung der Lehre des hl. Thomas führen wir die weggelassene Stelle, und zwar zum besseren Verständnis in der Übersetzung, hier wörtlich an. „Eine jegliche solche vollendende Form jedoch in den geschaffenen Dingen richtet ihre Wirksamkeit auf etwas ganz bestimmt Abgegrenztes gemäß der ihr eingeprägten Eigenheit. Darüber hinaus kann sie nur in dem Falle, daß ihr eine weitere vollendende Form hinzugefügt wird, wie das Wasser nur in dem Falle erwärmen kann, wenn das Feuer es erwärmt hat.“ Ist es zufällig, daß Harnack die erklärenden Worte des hl. Thomas nach „intelligibilia cognoscenda“ durch „. . .“ andeutet? Diese Worte lauten: „zu dessen Kenntnis man nämlich gelangen kann vermittelst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge“. Ist es zufällig, daß Harnack den Artikel um einige Worte nach „perficiatur“ abkürzt und dieselben durch „. . .“ ersetzt. Gerade aber diese Worte dienen zum richtigen Verständnisse der Lehre des hl. Thomas, nämlich: „wie das Licht des Glaubens oder der Prophetie“. Ist es wieder bloß zufällig, daß Harnack den Schlußsatz des Artikels

[1] Soweit derselbe dazu dienen soll, will ich ihn so, wie Harnack ihn S. 557, Anm. 1, zitiert, hier anführen: „Non solum a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet et a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Intellectus humanus habet aliquam formam, scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda . . . altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur . . . quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem.“

wegläßt und mit „cognitionem“ abschließt? Zur richtigen Auffassung der Lehre des hl. Thomas gehört aber auch dieses: „Trotzdem aber unterrichtet vermittelst seiner Gnade Gott manchmal auch in wunderbarer Weise einige darüber, was durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann; wie er manchmal durch ein Wunder macht, was die Natur ebenfalls fertigbringen kann.“

Was heißt das aber anders, als der Mensch könne ohne die Gnade die natürlichen Wahrheiten, die nicht über sein Vermögen hinausgehen, erkennen? Und das sagt Thomas noch zu allem Überflusse ad 1 und ad 2. Sollte sich Harnack auf das Wort des hl. Thomas: „ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget anxilio divino“ steifen, so antworte ich ihm, er möge, ehe er über Thomas schreibt, sich doch mit dessen Terminologie vertraut machen. Das auxilium, von dem Thomas hier spricht, ist nicht das auxilium gratiae, sondern das auxilium (naturale) motionis, der allgemeine Einfluß Gottes (von dem ich oben[1] vorübergehend gesprochen habe), der concursus Dei generalis vel communis, „qua potentia reducitur in actum naturaliter“, welche Bewegung von Harnack nur aus Unkenntnis der Sache mit der gratia im eigentlichen Sinne verwechselt werden konnte. Und auf diesem verhängnisvollen Ansatz ruhen die ferneren Sätze!

Wenn es bei einem Erklärer des hl. Thomas so schlimm steht, wenn er sich in so einfachen Dingen, wie die genannten, so arge Blößen gibt, dann ist von ihm überhaupt nicht viel zu erwarten. Das erweisen auch seine folgenden Sätze. So wenn er, noch immer in bezug auf den 1. Artikel der Qu. 109, fortfährt: „Die Ausführung ist deshalb höchst bemerkenswert, weil sie sehr stark von aristotelischen Einflüssen bestimmt ist.“ Und trotzdem soll der Aristoteliker Thomas gelehrt haben, es sei unmöglich, irgend eine Wahrheit ohne Gnade, die doch Aristoteles nicht gekannt hat, zu erkennen?

Wiese aber auch der Artikel auf sehr starke aristotelische Einflüsse hin, ist deshalb die Ausführung schon von vorneherein falsch? Haben die Scholastiker deshalb Unrecht, weil sie sich in einer Frage auf die gesunde Philosophie berufen können? Harnack scheint den aristotelischen Einfluß darin zu erblicken, daß vom motus (Bewegung) die Rede ist; denn im ganzen Zitat wird nur dieses eine Wort von ihm unterstrichen: „usus autem quilibet quendam motum importat ...“ Wie aber Thomas dies versteht, hat Harnack unterdrückt, und statt der Worte: „large accipiendo

[1] S. I[1] 552. 564; I[2] 574. 586.

motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. De anima" Punkte gesetzt. Wird aber Harnack leugnen, daß verstehen und wollen Arten von geistiger Bewegung sind? Wird er auch leugnen, daß der Artikel nicht bloß aristotelische, sondern auch paulinische Einflüsse aufweist? Was drückt denn St. Paulus mit den Worten (Apostelgesch. 17, 28) aus: „in quo vivimus, movemur et sumus"? Nichts anderes, als was im thomistischen Artikel enthalten ist.

Harnack fährt fort: „Zugleich tritt hier sofort der Intellektualismus des Thomas aufs deutlichste hervor: die Gnade ist[1] (nach Thomas) die Mitteilung übernatürlicher Erkenntnis".[2] Ja ist sie denn nur das? So wenig hat Harnack denjenigen studiert und erfaßt, über den er zu Gericht sitzen will? Nachdem er noch hinzugefügt: „Das lumen gratiae ist aber ferner ‚naturae superadditum'", folgt seine Kritik und Weisheit: „In beidem ist ein verhängnisvoller Ansatz gesetzt; denn was superadditum ist, ist nicht zur Vollendung des Zweckes[3] des Menschen notwendig, sondern ragt über ihn hinaus, kann also auch fehlen,[4] oder begründet, wenn es vorhanden ist, einen übermenschlichen Wert, daher ein Verdienst." Um diesen „verhängnisvollen Ansatz" zu verstehen, muß sich der Leser vergegenwärtigen, daß Harnack noch immer in bezug auf seinen eigenen verhängnisvollen Ansatz: nach Thomas sei es unmöglich, ohne Gnade irgend eine (natürliche) Wahrheit zu erkennen, spricht. Diesen verhängnisvollen Ansatz seinerseits macht er nun zum Ausgangspunkt für seine Kritik, und sieht, anstatt bei sich, bei Thomas einen verhängnisvollen Ansatz! Dieses Mißverständnis und Verhängnis ließ Harnack nicht sehen,

[1] Von mir unterstrichen.

[2] Immer und überall die verhängnisvollsten Einseitigkeiten. Der eine sucht die Gnade nur in der „Erleuchtung" des Intellekts, der andere nur in der Bewegung (oder auch in der Unterdrückung) des Willens, da doch nach der Lehre der Theologie die gratia habitualis vorerst und wesentlich dem Menschen eine neue höhere Natur, das übernatürliche Sein, gibt, also eine „qualitas animae", d. h. ein „habituale donum", das Gott verleiht (Thomas, 1. 2., qu. 110, a. 2) und zwar so ‚quod sit in essentia animae" (ib. a. 4). Die getadelte Einseitigkeit kommt davon, daß so viele die gratia habitualis und die gratia actualis verwechseln. Diese ist ein einmaliger vorübergehender Einfluß Gottes „in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, et hoc modo . . . non est qualitas, sed motus quidam animae", ib. a. 2. Diese Unterscheidung ist denn doch nicht so schwer zu erfassen. D. H.

[3] Des natürlichen Zweckes — das sagt auch niemand außerhalb des Jansenismus. D. H.

[4] Ja natürlich, darum ist eben die Gnade ein „donum gratuitum Dei", wie das Dogma lehrt. D. H.

daß Thomas nicht für die Erkenntnis jener Wahrheiten, welche dem natürlichen Zwecke des Menschen entsprechen, den Beistand der Gnade (als naturae superaddita) notwendig erachtet, sondern für jene „quae excedunt naturalem cognitionem", und zwar „maxime in illis, quae pertinent ad fidem".

Ich sage nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß jeder Satz, den Harnack im Verlaufe ausspricht, zum wenigsten ein Mißverständnis enthält. Hätte Harnack darauf studiert, Thomas mißzuverstehen, sein Resultat hätte nicht anders ausfallen können. Dasselbe Bewandtnis wie mit Harnacks Erklärungen der Texte des hl. Thomas, hat es mit seinen allgemeinen Reflexionen, sie weisen nur Mißverständnisse auf. So wenn er schreibt[1]: „Die Gnadenlehre des Thomas, vom Standpunkt der Religion beurteilt, zeigt ein doppeltes Gesicht. Einerseits blickt sie rückwärts auf Augustin, andererseits blickt sie vorwärts auf die Zersetzung, welche der Augustinismus im 14. Jahrhundert erfahren sollte. Wer den Thomismus aufmerksam prüft, wird finden, daß sein Urheber das ernstliche Bestreben hat, vermittelst einer streng religiösen Betrachtung die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten; er wird aber andererseits konstatieren müssen, daß fast an allen entscheidenden Punkten die Darstellung schließlich in eine andere Richtung weist, weil der Effekt der Gnade selbst in einem Ziele angeschaut wird, welches teils hyperphysischen teils moralischen[2] Charakter trägt (participatio divinae naturae — caritas, verbunden durch den Gedanken, daß die caritas meretur vitam aeternam)." Zu diesen Worten bemerkt Harnack in der Anmerkung: „Darum spielt auch der Glaube und die Sündenvergebung trotz aller Worte eine geringe Rolle. Der Glaube ist entweder fides informis, also noch nicht (!) Glaube, oder fides formata, also nicht mehr (!) Glaube.[3] Der Glaube als innere fiducia[4] ist ein Übergangsstadium."

So wären wir denn bei dem Punkte angelangt, in welchem die Entstellung der Gnadenlehre des hl. Thomas durch Harnack gipfelt.

[1] III, S. 572 f.

[2] Ja natürlich, da ja die Gnade trotz ihres übernatürlichen Charakters die moralische Mitwirkung des Menschen nicht ausschließt, sondern vielmehr hervorruft und unterstützt. D. H.

[3] Das sind aber doch zwei „mutationes elenchi", d. h. Sophismen der handgreiflichsten Art! D. H.

[4] Die fiducia, oder wie die katholische Lehre sagt, die virtus theologica spei, hat mit der fides nichts mehr zu schaffen, weder mit der fides informis noch mit der fides formata, sondern sie ist eine besondere Tugend. D. H.

Ist Thomas bestrebt, „die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten“? Nein; ebensowenig wie die Alleinwirksamkeit des Glaubens oder des freien Willens. Niemand verkennt mehr Thomas, als wer derartige Behauptungen aufstellt. Wäre Thomas bestrebt gewesen, die Alleinwirksamkeit der Gnade zu behaupten, dann hätte er auf einem ebenso irreligiösen Standpunkt gestanden wie Luther; mit ihm hätte er alle vitalen Akte im Heilswerke und überhaupt die Willensfreiheit leugnen und den Menschen zu einem Stock machen müssen. Harnack hat also nicht einmal des Thomas Grundidee erfaßt.

Bei einem Forscher, der von solch irrigen Ideen beherrscht ist, begreift sich auch der Satz, „der Glaube“ spiele bei Thomas trotz aller Worte eine geringe Rolle. Ich könnte ihm antworten: keine geringere, als der Glaube in der Schrift und in der Tradition. Allein, das wird Herr Harnack nicht fassen wollen; denn wer für den Lutherschen Glauben, der ein Ding der Unmöglichkeit ist,[1] dem aber Luther trotzdem alle möglichen Eigenschaften zuschreibt, eintritt, der hat vom Wesen des christlichen Glaubens ebenso wenig wie vom Glaubensbegriff bei Thomas auch nur eine blasse Ahnung.

Dies beweist in der Tat Harnack mit seiner folgenden Bemerkung: Die fides informis bei Thomas sei noch nicht Glaube, die fides formata nicht mehr Glaube. Auf diesen seltsamen Satz will ich nicht mehr antworten, denn ich habe bereits früher[2] gegen Luther kurz nachgewiesen, daß eine derartige Behauptung nur von Halbwisserei in der Scholastik herrühre. Harnack selber ist mit diesem Vorwurfe nicht einmal originell, er schrieb ihn einfach nur Ritschl nach.

Wenn er endlich schließt, der Glaube als innere fiducia sei bei Thomas ein Übergangsstadium, so hat er mit dieser Behauptung seinem Mißverständnis die Krone aufgesetzt; denn diesen Lutherschen Glauben

---

[1] S. I[1] 605 ff.; I[2] 636 ff.

[2] I[1] 634 ff.; I[2] 665 ff. Da es sich hier um Thomas handelt, so will ich Herrn Harnack außer den a. a. O. zitierten Stellen noch folgende Artikel zum aufmerksamen Studium anempfehlen: 2. 2. qu. 6, a. 2; qu. 4, a. 4, wo Thomas ad 4 lehrt: „Dadurch, daß der Glaube ein geformter wird, wird nicht der Glaube, sondern das Subjekt desselben, die Seele, verändert. Sie hat manchmal Glauben ohne Liebe, und manchmal Glauben mit Liebe.“ Harnack versteht all dies nicht (selbst wenn er die Lehre des Thomas kennen würde), weil er weder fides formata noch fides informis anerkennt. Wie der hl. Thomas ebendas. qu. 5, a. 3, lehrt, bleibt in einem Häretiker, der sich weigert, einen einzigen Glaubensartikel anzunehmen, weder der geformte, noch der ungeformte Glaube. [Diesen Satz hat auch Luther stets wieder anerkannt. S. hierzu Weiß, Lutherpsychologie 34, 129. D. H.]

lehrt und bekennt Thomas nie, Harnack hat ihn bloß in Thomas hineingeschmuggelt.

Wo es so stark fehlt, da ist keine Verständigung zu erzielen. Was soll man mit einem Autor anfangen, der weder Luther noch dessen originalste Gedanken, für die er ins Zeug geht, noch die Scholastik, besonders nicht Thomas, richtig versteht? Was mit einem Forscher, der Luther nicht auffassen will, wie er aufzufassen ist, und Thomas nicht verstehen will noch kann, wie er zu verstehen ist? All dies zeigt sich auch in der Lehre vom Verdienst. Harnack will nicht einsehen, daß die Leugnung desselben von Seite Luthers nur von dessen irreligiösem und unsittlichem Standpunkt aus geschehen ist, auf welchem nämlich der Mensch im Heilswerke zu einem Klotz und Stock erniedrigt und des freien Willens beraubt wird, so daß fast der Satz gilt: schlafen und nichts wirken ist der Christen Werk. Harnack versteht aber ebenso wenig die Lehre des hl. Thomas und überhaupt die kirchliche Lehre, daß man das ewige Leben verdienen könne, während doch die Gnade und der Glaube, d. i. das Fundament zur Erreichung des ewigen Lebens, unverdient sind. Überhaupt aber geht ihm und dem ganzen Protestantismus das Verständnis für das geheimnisvolle Ineinandergreifen der göttlichen und menschlichen Tätigkeit, der übernatürlichen freien Gnade Gottes und des freien menschlichen Willens völlig ab.

Wenn sich Harnack nicht zur Freiheit des Geistes, zur Ab- und Loslösung von seinen lutherischen Vorurteilen, zu einem objektiven, gründlichen Studium der kirchlichen Lehre und der gesunden Scholastik erschwingen will, dann möge er das Gebiet des Mittelalters verlassen und sich auf sein von ihm vielfach mit Nutzen bebautes Gebiet der altchristlichen Literatur zurückziehen! Als Erklärer des hl. Thomas pflückt er keine Lorbeeren.

Der Vorwurf, den ich Harnack gemacht habe, trifft die protestantischen Theologen aller Schattierungen überhaupt. Sie sind sämtlich mehr oder weniger unfähig, die Scholastiker zu verstehen, wozu noch kommt, daß, wenn es sich um die Unterscheidungspunkte zwischen Protestantismus und der katholischen Kirche handelt, sie voreingenommen sind, und von vornherein das Katholische mit Lutherischer Brille ansehen,[1] ganz abgesehen

[1] Man beachte doch, wie selbst Seeberg, weil von Lutherschen Ideen a priori beherrscht, die Reue- und Ablaßlehre katholischer Theologen vor Luther völlig irrig auffaßt. Es genüge hier der Hinweis auf die gründliche Darlegung von N. Paulus in der Zeitschrift f. katholische Theologie, XXV (1901), 738 ff.

davon, daß ihnen die katholische Kirche schon a priori verdächtig, ja verhaßt ist, weil sie das Übernatürliche lehrt und bekennt, und weil sie den Glauben an die Offenbarung nicht zu einem Kindermärchen macht.

Eine Verständigung mit den Protestanten ist so lange nicht möglich, als sie nicht zu einer richtigen Auffassung der katholischen Lehre, zugleich aber auch zu einer richtigen Anschauung von Luthers Leben, Lehre und Sein gelangen. Wir scheuen nicht die richtige Auffassung der katholischen Lehre und der gesunden Scholastik, im Gegenteile, wir wünschen und verlangen sie. Sind aber die protestantischen Theologen und Pastoren ebenso bereit, ein rücksichtslos erforschtes Resultat über Luthers Lehre zu wünschen, zu verlangen und anzunehmen? Bisher haben sie das Gegenteil bewiesen. Sie fürchten, daß unter einer vorurteilslosen Kritik Luther und Luthertum zusammenbrechen würden.

Personen- und Sachregister
zu Denifle, Luther und Lutherthum.

I. Perſonenregiſter.

(Von P. Konrad Wagner O. P.)

A.

Abert, 144[5].
Aegydius v. Rom, 55, 499, 500, 511, 523, 525, 526, 530, 535, 538, 547, 546[1], 573, 576, 578, 586[3], 590, 741[2].
Agricola, Rich., 611[2].
Ailli, Petr., 161, 163, 522, 539, 564, 568, 593, 596, 602[1], 610.
Alanus, 42, 612[2].
Albert d. Gr., 145, 546[1], 573, 614, 741[2], 793[3].
Albert v. Padua, 567, 793[3].
Alcuin 772[1], 849.
Aleander, 101, 589[1], 811[1], 813, 852[1], 866[5].
Alexander, II. 209.
Alexander v. Hales, 197[1], 573, 614, 635[1], 737[1], 741[3], 873.
Alfeld, Aug., 9[3], 153, 812[1].
Algerus, 618, 619[1].
Altenſtaig, 578[2], 581[4].
Althoff, V, XX[1].
Alvarez de Paz, 135[4], 143[2].
Alvarus Pelagius, ſ. Pelagius.
Amandus, Joh., 124.
Ambroſiaſter, 424, 715.
Ambroſius, 244, 455, 482, 496[1], 619, 816[1]. 850.
Ammon, 816[2].
Amsdorf, 15[1], 588[2], 744, 818, 842[2].
Andreas v. Escobar, 322, 324[3].
Angela Merici, 849.
Angelus de Clavaſio, 322.
Anſelm, hl., XIV., 419, 873.
Antonin, hl., 165, 557.
Antonius, hl., Abt, 46, 362[1].
Apel, Joh., 105[2].
Aquaſparta, Matth. v., 546, 634[2], 649[4].
Ariſtoteles 383[2], 451, 482, 526—529, 537, 546, 547[1], 569, 609—611, 612[1], 613, 647, 685, 810, 821.
Arnoldi v. Uſingen, ſ. Uſingen.
Aſtrain, P., 175[4].
Athanaſius hl., 619, 624.
Auguſtin, hl., III, VIII, f., 13, 85, 97, 106 f, 137, 143, 162[3], 191, 194, 200[3], 223, 235[1], 243[4], 253, 257[5], 270[2], 271[1], 379, 423, 429, 438, 442[1], 445, 452[1], 453, 455, 460, 464, 480, 482—488, 489—495, 498—500, 502—504, 508—513, 537, 538[1], 539, 546, 548, 565, 580, 581, 587[1], 595, 596, 600, 609. 625, 632, 634[2], 636, 644[1], 661, 663, 668[2], 670[1], 671[4], 672, 673, 674[2], 683[4], 685[6], 690[1], 691, 695[1], 700[1], 705, 709[5], 710, 711[1-4], 712[3], 713, 715[3], 717[2], 748[2], 752—755, 772[2], 791[1], 802[6], 823[1], 849, 855, 857—860[1], 866, 875, 876 bis 879, 880[2], 886.
Aurifaber, 96, 861.
Avila, Joh., 849.

B.

Baconthorp, Joh., 603—605, 742[2] oder Bacon.
Baechtold, 15[3].
Balthaſar, 116[3].
Barnes, 123.
Barthier, 144[5].
Bartmann, 664[3], 667[4].
Bartholomäus v. Piſa, 68[2], 154[1].
Baſilius d. Gr., 263, 352.
Bauer, 127.
Baumann, V, XXV[4].
Baumgartner, 215[3], 784[3].
Bäumker, 616[5].
Baur, 175[2].
Bauter, 423[1].
Beck, Joh., 474[1].
Becker, 264[4].
Bellarmin, Card., 204[2].
Benedikt, hl., 67, 70, 135, 153, 212, 362 f.
Benedikt v. Aniane, 209.
Benzler, V.

Berchorius, Petr., 456[1].
Berchtold v. Chiemſee, 4, 669[1].
Berengar v. Tours, 614, 618.
Berger, A., XVI[1], 404[4], 709, 861.
Berliere, U., 53[3], 166[3], 167[9], 209[2], 219[1], 218[1].
Bernhard, hl., 14[2], 40 f., 48[4], 50[1], 85, 87[1], 99, 136, 154, 212, 229, 236, 262, 336, 363, 384, 397, 477[1], 484, 550, 559, 577, 777[7], 788[1-2], 791, 792, 849.
Bernhard, Abt v. Montecaſſino, 53[3], 100[4], 257.
Berthold v. Regensburg, 146, 256[1], 257, 258.
Besler, 783[3].
Beyer, Leonh., 783.
Bezold, 123[3], 845, 846.
Bidembach, 784.
Biel, Gabr., 170, 257[4], 274[4], 522, 535, 536, 542[1], 544[3], 563[1-3], 566, 568, 573, 574, 587, 593[1], 667, 742, 866[5], 870—875.
Billicanus, 15[3].
Bindſeil, 387[1], 751[1], 780[1].
Birgitta, hl., 365.
Blarer, 339 f.
Blick, Sim., 335[1].
Böcking, 128[3], 131[2].
Böhme, 216.
Böhmer, Dr., 864.
Bonaventura, hl., XII. 34[1], 54[2], 60[1], 68[2], 146, 192[2], 248, 231[2], 367, 542[1], 544 ff., 558, 559[2], 560, 561, 567, 569[1], 576, 577[4], 586, 600, 602[2], 604[3], 644[1], 666[1], 668[1], 724, 737[1], 741[2], 742[1], 754, 849, 873.
Bora, Kath., 103, 258, 303, 723[5].
Boſſuet, 624[2].
Brandis, 810[1].
Brant, Seb., 375[1].
Braunsberger, S. J., 44.
Brenz, Joh., 278.
Brieger, 101[2], 124[4], 589[1], 811[2], 813[3], 852[1], 866[5].
Brismann 105[2], 124, 291[4], 734, 812[1].
Bruleſer, 402, 545[2], 558, 560, 600.
Bruno v. Aſti, 137.
Bucer, 105[2], 117, 132, 275[3], 298 ff.
Buchwald, XI. 861.
Bugenhagen 49[1], 105[2], 272, 291[4], 297, 335[1], 779, 780, 814[3].
Bullinger, 116[1].
Bünau, Günther von, 128.
Burer 811[2].
Burkhard, 103[2], 272[1], 294[3].
Buſch, Joh., 12.

C.

Cajetan, C., 231[1], 322[6], 324[1], 525, 562, 570, 571, 604[3], 729[2], 762.
Cajetan v. Tiene, 849.
Calvin, 786[1].
Camerarius, 283[6], 814.
Campanus, Joh., 838.
Caniſius, S. J., 849.
Capito, 812[1], 814.
Capreolus, 275[1], 525[1], 544[3], 556, 557, 566.
Carlſtadt, 65, 124, 130, 565, 566, 572, 588[2], 620[1], 767, 814.
Caſſian, 135 f., 142[1], 361 f., 375[5].
Caſtellanus, O. Pr., 42[2].
Celichius, 784, 785[1].
Charles Fernand, 143[4], 167, 790.
Chamberlain, 870.
Chemnitz, 784.
Chevalier, U., 255[1].
Chryſologus, 363.
Chryſoſtomus, hl., 135, 803.
Ciſneros, Garcia de, 45.
Clemen, 6, 128[1], 153[3], 338.
Clemens VI., Pp., 588.
Clichtove, Jodok, 81[1], 174, 229[3], 866[5].
Coburg, 102.
Cochläus, 129, 613[3], 767, 853.
Coesfeld, 160.
Cohrs, 787[3].
Colet, Joh., 676[3].
Contarini, 589, 813, 852[1].
Cordatus, 288[1], 300[1], 686[4], 751[1], 757[2], 780[3], 781[2], 783[1], 784[5], 787[4], 844[3].
Cornely, 198[1], 244[4], 539[3], 540[1], 676[1], 690[1].
Cranach, L., 102, 831[4], 832, 843[3].
Crotus, 129, 770[2].
Cyprian, hl., 796.
Czecanovius ſ. Staphylus.

D.

Dacheux, L., 4[1].
Damianus, Petr., 135.
Dantiscus, 813.
Dappen, 20[4].
D'Argentré, 261[5].
Daulen, 838.
David v. Augsburg, 146, 367.
De Lorenzi ſ. Lorenzi.
Demetrius, 228.
Denifle, H., 157[4], 275[2], 276[1], 369[2] ff., 395[3].
Denifle-Chatélain, XIV, 150[1].
Denifle-Ehrle 215[1], 386[2].
Deutz, Rupert v., 135.
De Wette ſ. Wette.
Dieckhoff, 515, 522[4], 868—879.
Diepenbrock, M., 157[5], 580[1].
Dietenberger, J., 92[2], 174, 811[1], 855.
Digby, 788[4].
Digne, Hugo von, 68[2].
Dilthey, 519[2], 570[3], 725[1], 817[6].

d. Karthäuser, 165, 397, 476[3], 557.
d. Zisterzienser, 552.
er, 95[1], 118[2], 279[2], 281[1], 295[1], , 693[2], 714[2], 723[6], 781[1], 783[3], 785[1], 794[2], 797, 843[2].
r, 811[2].
s, 866[1].
us, 782[2].
A., 154[5].
484[3], 638[1], 650[2], 651[1], 669[1], 721[4], 830[1], 832[2], 837, 840.
f. Meyer-Druffel.
Abt von, 47.
sheim, Hieronymus, 563.
Scotus f. Scotus.
us, 548[3], 552.

E.

d von der Thann, 118.
von Günzburg, 23, 69[1], 118, 285[1], 334, 345[1], 770[2], 806[2].
Hieronymus, 602[1].
. Joh., 125, 570, 575, 590[1], 805[6],

:, 436[2], 577[4].
:., 264[3].
., 111[1].
s, 603[1], 669[5], 805[6], 810.
. 552[1].
h, hl., 135.
125, 130, 570, 710[7], 812[1], 821.
11[3], 17[2], 32[2], 33[1], 34[2], 37[1], 38[3], 40[2], 66[7], 74[4], 75[1], 93[2], 96[2], 99[1], 102[1], 103[5], 123[1. 5], 124[2], 125[3], 127[1], 128[1. 4], 132[2], 134[2], 142[3], 283[3], 287[4], 291[4], 304[1], 305[1], 325[4], 330[5], 333[1], 344[3], 347[4], 449[4], 455[1], 459[3. 4], 515[6], 524[1], 570[2], 586[1], 588[2], 591[2], 603[2], 620[2], 648[1], 656[2], 669[5], 679[2], 735[1], 740[5], 746[3], 761[1], 762[2], 767[3], 818[4. 5], 829[2], 831[4], 866[5].
s, Theodorich, 45, 158, 261[1].
s f. Hessus.
s v. Rotterdam, 19, 95[1], 118, 591, 834[4].
n, 858[1].
52[2].
, Andr., 322, 324[3].
V., 321[2].
R., 127, 469[1].
764[3].

F.

Jak., 540[1].
Petr., 849.
ß., 717[1], 740[5].
Felix Cantalizio, 849.
Fernand Charles f. Charles.
Fester, V. XVIII.
Ficker, G., 724[4].
Findling, 336[3].
Fischart, 846.
Fisher, John, 479[1], 617, 621[1], 683[2], 849.
Flacius, Illyr., 784, 841[1].
Flasch, S., 282.
Flechsig, 843[3].
Förstemann, 32[1], 54[3], 130[3], 160[3], 249[3], 286[1] f., 304[1], 311[6], 387[2], 484, 492[2], 723[6], 783[1], 835[1. 5].
Franciscus v. Assisi, 54, 68, 211 ff.
Frank, 423[1].
Franz, A., 406[4], 417[4], 419[3].
Franz, S. J., 846[3].
Franz Borgias 849.
Franz Xaver, 849.
Franz de Paula, 849.
Freiberg, 95.
Freibank, 374.
Freisen, 255[1].
Fricke, Fr., 855.
Friedrich v. Sachsen, 766.
Friedrich v. Würzburg, Bischof, 252[1].
Friemar, f. Heinrich von.
Fulbert, hl., 301[3].
Funk, Fr. X., 211[1], 301[2].

G.

Gabriel Venetus, 57[3], 358[1].
Gams, P., 50[2].
Garcia de Cisneros, 45.
Geiler v. Kaisersberg, 4, 32[2], 170, 222[3], 374, 419[3], 791, 795, 846, 847.
Georg v. Brandenburg, 287.
Georg v. Polentz, 124.
Georg v. Sachsen, Herzog, 11[5], 15[2], 280, 429, 820.
Gerbel, 304.
Gerhard, J., 204[2].
Gerhard v. Zütphen, 371 f. 533.
Germanus, hl., 619.
Gerson, 5[1], 33[2], 79, 83[6], 105[2], 163 ff., 202[5], 322, 370, 561, 568, 593, 742[3].
Gietl, Ambr., 44, 871[7].
Gindely, A., 89[1].
Goch, f. Pupper.
Godham, Adam, 567, 592[1], 594[2].
Gometius, W., 309[3].
Gorran, Nik., 538[6].
Gottfried d' Ambroise, 229[3].
Gottfried v. Fontaines, 147 f.
Gottschalk, 257[4].
Gottschick, 266 ff.
Grabow, M., O. Pr., 163.

Gregor VII., 153, 208, 210, 842[3].
Gregor IX., 613.
Gregor XI., 323.
Gregor d. Große, 139[1], 188[1], 363, 660[1], 669[3], 717[2].
Gregor v. Rimini, 485, 486[1], 548, 549, 552, 553, 556, 557, 565 ff, 568, 571 bis 574, 592[1], 595[4], 610, 873, 874.
Griſar, S. J., 210, 389[1], 588[6].
Groote, Gerh., 159, 371, 533—535.
Grünenberg, 128, 447[2].
Gryphius 846.
Guérin, 794[4].
Guigo Carthuſianus 364[4].
Gundelwein, A., 784.
Günther v. Bünau, 128, 572[3].
Guy, 166.

H.

Hadrian 611[2].
Hain 76[3].
Handmann, R., 175[4].
Haner, Joh. 805[6].
Harnack IV, XI, XIX f, 109, 204, 206, 213, 350[1], 355, 382, 399[1] 425, 427, 469[4], 690, 695[3], 698, 706, 707, 722[3], 723, 734[3], 735[2], 755—759, 760[2], 765[5] —767, 778[2], 782[1], 833, 848[2], 855, 868, 879—888.
Haſak, V, 170[1], 223[3].
Haureau, B., XIV.
Hausmann, R., 784.
Hausrath V, XVI[1], 356, 387, 723[6], 792[1], 833[2].
Haußleiter, V, XIX, 277[5].
Haymo, B., 92[2], 619, 618.
Hedwig, hl., 137.
Hegemann, 840, 847[1].
Heinrich VIII., 12, 611[2], 765, 796, 843[3].
Heinrich v. Braunſchweig, 819.
Heinrich de Alemannia, 149[3].
Heinrich v. Friemar, 149.
Heinrich v. Gent, 61[2], 67, 144[1], 147, 183[2], 188[2], 677[5].
Heinrich Seuſe, 154 ff., 276, 369, 580.
Hemming, 279.
Hermens, 875[1].
Hermes, 645[1].
Herolt, J., 165[3], 222[3], 554[4].
Herpf, H., 257[1].
Herrmann, W., 18.
Herzog, 300[1].
Heſſus Eobanus, 101, 106, 284[2].
Hetzer, L., 118.
Heumann, 191[4].
Heyden von der, J., 284.
Hieronymus, hl., 154, 228, 233, 244, 308, 362, 366, 773[1].
Hilarion, 773[1].
Hildebert von Lavardin, XIII, 614.
Hildegard, hl., 615.
Hofer, Andreas, V.
Höfler, 284[3], 819[7], 852[1].
Höflich, J., 334[4].
Holkot, Rob., 609[2].
Holſtenius, 60[1].
Holtzmann, 855.
Holzhauſer, 485[1].
Hoogſtraten, Jak., 677, 729[2].
Hoppenrod, 285[2].
Hortleder 126[3].
Hugo v. St. Cher, 375, 380, 397, 406, 407.
Hugo v. Digne, 68[2].
Hugo v. Straßburg, 546[1].
Hugo v. St. Victor, 256[2], 268[3], 360[4], 364, 618.
Hus, 855.
Hutten, 39, 131[2], 197.

J.

Jacopone de Todi, 215[3].
Jäger, 22[1].
Jakob v. Cluſa, 76.
Jakob v. Siena, 300.
Jakob von Valentia ſ. Perez.
Janauſchek, 47[3].
Janſenius, 860[1].
Janſſen, 103[3], 111[1], 280[1], 282[4], 726[3], 843[1].
Janſſen-Paſtor, 4[6], 116[1], 117, 119, 121, 280[1], 837.
Ickelsamer, V., 22.
Jeiler, 266[1], 546[3], 576[1].
Ignatius Loyola, 175, 219, 373, 849.
Innocenz III., 57, 613, 616.
Johann XXII., 588.
Johann v. Gott, 849.
Johann, Kurfürſt v. Sachſen, 294[3].
Johann de Turrecremata, 257[2], 397, 476[3].
Johannes Varenſis, 106.
Jonas, Juſtus, 11[6], 29, 105[2], 111[1], 734 758, 784, 825[1].
Jordan v. Sachſen, 52[2], 368.
Jouveneaur, ſ. Guy.
Irmiſcher, 247[2], 316 s. 10, 318[5], 320[1], 346[3], 392[2], 394[1], 437[1], 733[2].
Iſidor Hiſpalenſis, 245[1], 784.
Julian, Pelagianer, 446, 480, 483[1], 487, 495, 498.
Jürgens, 861.

K.

Kalteiſen, 588[6].
Kant, 532, 723[1], 502[5], 810.
Karl V., 813, 820.

Anjou, 839[4].
na v. Friesen, 226.
na v. Mecklenburg, 120[1].
usch, 494[5], 497[1].
u, V, IX, XI, 29, 41, 44, 50, 54, 171, 123, 220[2], 231[2], 263[3], 325[3], 626[5], 724[1], 823[1], 829[2], 831[4], 861, 873.
, J., 404[4].
, 796[3].
ach, B. von, 23.
)., 779[2].
Dr., P., 127[3], 283.
hl., 68.
, K., 291.
enst, O. Pr., 154[5].
hn, A., 12[3].
99[2], 452[4], 502[5], 569[2], 613, 651[1], 863.
855[2].
783[4].
K., 196, 525, 538, 562, 604[3] 605.
IV, V, IX, XXIII, 42, 155[4], 477[1], 484[4], 617, 668, 786[3].
nibt, 875[4].
V ff, 64[1], 65[1], 72, 102[3], 120, 121[2], 204[2], 268 ff, 273, 283[6], 329[7], 484, 579, 728[5], 781[6], 786[3], 814[4], 830, 843, 847, 848, 850, 851, 857, 860[1], 861.
v. Marburg, XIII.
tin v. Sizilien, 839.
21[2].
s, G., 784.
33[2], 103[2], 123[3], 286[5], 289[1], 325, 397, 423—425, 443[1], 522[1], 569, 724[1], 731[1], 760[2], 769[1], 816[7], 845, 861, 863, 875.
, M., 282.
F. Xav., 301[2].
286[2], 302[3], 304[1], 316[6], 345[5].
chek, 871[8].
ki, 786[2], 811[2].
H., 221, 224.

L.

r, 179[2], 577[3], 660[5], 669[1], 729[2].
v. Avignon, 105[2].
ht, 351[1].
J., 103.
nn, 2[1], 160[2], 257[4].
Joh., 29, 127, 154[3], 204[1], 328, 728, 764[1], 792[3].
K., 459[4], 837.
erg, 46[1], 158[4], 160[3], 261[2].
ius Giustiniani, 372.
s, 484.
Lauterbach, A., 37[5], 117[4], 121[4], 277[1], 288[1], 329[5], 384[5], 538[1], 542[3], 758[5], 834[1].
Lechler, 469.
Leib v. Rebdorf, Kilian, 843[2].
Leibniz, 857, 858.
Leisentritt, J., 256[3].
Lemmens, 9[3], 812[1].
Lemnius, S., 127[1], 283, 852[1].
Lenz, 16[3], 97[2], 117, 118[3], 120[4], 121[1], 122[1], 853, 856, 860, 861.
Leo X., 589, 638[3], 786.
Lichtenstein, A., 523[4].
Linck v. Colditz, 29, 102, 329, 342[1].
Lobstein, 736[4].
Lochmayer, Mich., 259.
Lombardus, s. Petrus.
Loofs, 723[5], 872[2].
Lorenzi de, 322[3].
Löscher, V, 102[2], 277, 300[4], 301[1], 311, 654[1], 776[2], 783[3], 819[7], 845, 846[3].
Lücke, 423[1].
Ludwig XI., 551.
Ludwig Bertrand, 849.
Ludwig v. Granada, 849.

M.

Mabillon, 53[1], 60[2], 209[3], 620[1].
Major, Joh., 552[1], 566[2].
Malachias, Bischof, 47.
Manst, 135[1], 137[1].
Manuel, N., 15[3].
Marforius, 128.
Markus v. Weida, 169, 222[3], 257[4].
Marsilius v. Inghen, 551.
Marstaller, Ch., 291[3].
Martène, 87[1], 255[1], 322[2].
Martensen, 204[2].
Martin V., 323.
Matheſius 101[5], 327, 758[3], 783, 784.
Mausbach, 140[1], 144[5], 149[2], 276[1], 305[6], 684[1 5], 694[3], 704[3].
Mayer, Wolfgang, 9, 81, 174, 182[3], 307[5], 335[1].
Mayron, Fr., 606.
Mechler, Aeg., 171, 221.
Meister, A., VIII[1].
Melanchthon, 29, 117 f., 123, 127[3] f., 195, 227, 263, 277[3], 283, 423[1], 452[1], 484, 540[5], 565, 587[1], 589, 590[1], 607[4], 608[2], 656[2], 658, 669[4], 716, 729—732, 742, 743, 764, 768, 770[3], 786[3], 810, 811[1], 812[1. 3], 813, 814, 831[4], 832, 845, 857, 866.
Melander, Dionys, 118.
Meldenius 423[1].
Ménégoz, 645[4].
Menius, Justus, 733[2], 736[1], 739[3], 806[1].

Meyer-Druffel, 283[6], 539[2].
Michael, S. J., VIII[1], 137[6], 146[1.5], 147[2], 257[3].
Michael v. Brünn, 322[3].
Middleton, Rich., 545, 559, 560, 577[1].
Miltitz, 125.
Molinos 444[1].
Morgenstern, Gr., 191[2].
Mörlin, J., 784.
Müller, A., 796[3].
Müller, J., VI.
Müller, R., 29.
Münzer, Th., 127[1], 136, 761.
Murer, Th., 846.
Musa, Ant., 758[3].
Musculus, W., 102, 279, 296.
Myritsch, M., 330.

N.

Nathin, 454, 457.
Naumburg, Bischof von, 130.
Nider, Joh., 4[1], 14, 163, 181, 265[5], 322, 324[2].
Niedner, 118[1], 257[4].
Nikolaus V., 588.
Nikolaus v. Cues, 261.
Nikolaus v. Lyra XV, 376.
Nikolaus v. Methone, 615, 618.
Nikolaus v. Nizza, 257[4], 406[5], 558, 561.
Nikolaus v. Siegen, 333.
Nikolaus v. Tolentino, 405[5].
Notger, Balbulus, 404[1].

O.

Occam, 474[1], 479, 521, 522, 530[2], 537, 540, 542. 546, 548, 549, 551, 567, 569, 578, 591—598, 600—603, 607—610, 638[2], 645, 872, 873.
Odo v. Clugny, 229[1].
Oecolampad, 299, 339, 625, 787[4].
Oergel, G., XVI[1].
Oettingen, Alex. von, 204[2], 857.
Oldecop, 447[2], 454, 764[3].
Ortuin Gratius, 459.

P.

Paltz, J., XVI, 235[4].
Pascalis, Papst, 863[2].
Pastor, s. Janssen.
„Pasquillus", 786[2].
Paul III., 129.
Paulsen, 769[2], 770[2].
Paulus, Dr., Mt., XIX, XXII[1], 5[2], 23[7], 37[2], 93[6], 103[1], 111[1], 123[2], 125[4], 165[3], 170[1], 172[3], 175[1], 222[3], 224[1], 225[5], 226[2], 261[1], 300[3], 305[6], 332[2], 389[1], 515[2], 519[1], 588[6], 726[5], 782[2], 783[3], 787[3], 792[3], 793[2], 888[1].
Peckam, J., 68[2].
Pelagius Alvarus, 161[1].
Pelbartus v. Temesvar, 257[4], 476[3], 558, 559[1].
Pellikan, K., 39, 83[2], 98.
Peregrinus, Br., 257[4].
Perez (Jakob von Valentia), 476[3], 558[1].
Perronne, S. J., 794[3].
Peter v. Ailli, s. Ailli.
Peter Alcuin, s. Alcuin.
Peter v. Aquila, 552.
Petrus v. Blois, 86[2], 616.
Petrus v. Celle, 616.
Petrus Chrysologus 363.
Petrus Damianus 135, 209, 229[3].
Petrus Lombardus, 265[2], 367, 376, 428, 439[1], 483, 524, 529, 538, 562, 595, 618, 636, 637[1], 856, 871, 873, 874.
Petrus du Mas, 166.
Petrus de Palude, 247[4], 552[3].
Petrus v. Pavia, 615.
Petrus v. Poitiers, 616.
Petrus de Soto, s. Soto.
Petrus v. Tarentaise, 538, 545, 577[1].
Pfeiffer, 222[2], 436[2].
Philipp v. Hessen, 116 f.
Philipp Neri 849.
Photinus 866[1].
Picus, Fr., 611[2].
Pietsch, P., 619[4].
Pirkheimer, Wilib., 19[1], 831, 843[2].
Pirmenius, 453.
Pistorius, 293, 664[1], 731[2], 796.
Pius II., 261.
Pius V., 849.
Plannck, St., 87[1].
Plawnitz, Kath. 226.
Plitt, 569[2].
Polanco, A., 175[1].
Polentz, G. von, 124.
Pollio, 111.
Polner, B., 286.
Pomeranus, s. Bugenhagen.
Pomponatius, Petr., 609[2], 638[3].
Praepositinus, 616.
Prantl, 551[2], 857, 858.
Preger, W., 520[3], 751[1], 765[5], 779[4], 852[2].
Preuß, H., 476[3], 760[2].
Prevostin, 616[4], 742[2].
Prierias, Sylv., 570—572, 589.
Propst, J., 331.
Pulleyn, Rup., 618.
Pupper v. Goch, 181[2].

Q.

Quetif-Echard, XIII.

R.

Rab, H., 130, 225, 233.
Rabelais, 846.
Rabus, J., 297[1].
Radlkofer, 285[1], 345[1], 770[2].
Radulfus Ardens, 257[1], 260[1].
Ranke, VIII[1], 763[6].
Räß, 297[1], 307[5], 746[2], 852[1].
Raue, O. F. M., 802[6].
Raulin, J., 4, 168, 257[4], 373, 788, 791.
Raymund Jordanis, 372.
Raynald, 261[5].
Reichmann, 809[3], 865[1].
Reindell, 154[2], 329[1], 330[2], 342[1].
Reiffenbusch, W., 49.
Rhenanus, B., 811[2].
Richard v. St. Victor, 137[3].
Riegger, 33[2], 319[6], 334[2], 724[1].
Riezler, 3[1].
Riggenbach, B., 23[8].
Ritschl, A., 199[1], 201[2], 427, 645[1], 664, 667, 668, 706, 755, 879, 887.
Rivius, J., 287.
Roger v. Caen, XV.
Roland, 617, 871[7].
Roothan, S. J., 176[2].
Rosweid, 229[3].
Runze, 423[1].
Rupert v. Deutz, 135, 137[4], 618.
Ruusbroek, J. van, 158.

S.

Sabatier, 645[1].
Sackur, 209.
Salembier, 163[5].
Salmuth, 723[6].
Sarcerius, E., 279, 280[5. 6], 291.
Sauerland, 2[1].
Schade, 344[6].
Schäfer, 42, 44.
Schaff, Ph., 50[2].
Schatzgeyer, K., 69[1], 85[1], 93[5], 129, 154[5], 172, 300[3], 729[2], 812[1].
Schell, Otto, 625[5].
Schelhorn, 843[3].
Scheurl, Ch., 99[2], 277[5], 812[1].
Schieler, K. 163[4].
Schilter, 620[1].
Schleiermacher, 645[4], 755.
Schlosser, L., 309[1].
Schmid, 50[2].
Schmidt, 878[1].
Schnepf, E., 285[1].
Schuchardt, 835[4, 5].
Schurf, Hier., 588[2]. 758[1].
Schwab, 162[3], 163[1].
Schwan, J., 153[5].
Schwane, 875[1].
Schwenkfeld, 20, 327, 799.
Schwertfeger, 831[4].
Scotus Duns, 249[2], 486[1], 530[2], 537, 542, 546, 552[1], 563, 564, 567, 569, 578, 586, 591, 595[3]—605, 620, 866, 872, 873.
Scriptor, Paul, 607[2].
Seckendorf, 387, 844[3].
Seeberg, IV[1], V, XXI, XXV[1], 49[2], 103[3], 138[2], 204, 243[3], 249, 425, 486[1], 515[1], 522, 569[1], 588[2], 642[2], 663, 715, 751, 752, 754, 857, 858, 868, 869[4], 872[2], 874[3], 888[1].
Seidemann, 117[1], 124[1], 384[5].
Seneka, 98[3], 610[1].
Seuse, Heinr., s. Heinrich S.
Shakespeare, 846.
Sickingen, 39, 131, 344[6].
Siebenkees, 783[3].
Sigmund v. Lindenau, 245[4].
Signoriello 451[2].
Silesius, Ang., 723[6].
Sleidanus, 840, 844[1].
Sneek, Cornelius, 111.
Soto, Petrus de, XII.
Spahn, M., VII, IX.
Spalatin, 66, 71[1], 96, 103, 294[3], 336[3], 565, 566[1], 585, 768[2], 784.
Speratus, P., 124.
Spillmann, 796[1].
Stange, 485, 486[1].
Staphylus (Czecanovius) 93, 95[1], 271[2], 279[3], 280[5].
Staupitz, 52[1], 57[3], 65, 84[2], 87[1], 99, 332[2], 353[2], 356[1], 359, 386[2], 452[4], 462, 580[4], 602, 606, 607[2], 635, 728[5], 770[2], 810, 812[1].
Steitz, G. E., 219[1].
Stephan v. Autun, 615.
Stichart 834[1].
Stolberg, Graf, 795.
Strabo, 855.
Strange, J., 157[6].
Suarez, S. J., 164[2], 187[1].
Surgant, J., 259, 260[5].
Sylvius, 579[1].
Szamatolski, 283[3].

T.

Taube, 500[2].
Tauler, 114[1], 150 ff, 170, 221, 369, 403[5],

506, 543, 553—556, 577[1], 580, 661, 776.
Terenz, 100[2], 742.
Tereſa v. Jeſ., 849.
Tetzel, J., 515[2].
Thamer, 729[2].
Theodoret, 619[4].
Thiele, 19[3], 307[5], 732[1], 818, 822, 823.
Thieme, K., 144[5], 642[2], 720[3], 726[5], 751[4], 858.
Thomas v. Aquin, IX, 52[2], 66[5], 92[1], 104[1], 138, 139[5], 140 ff., 142 ff., 154, 165, 178[2], 183[1], 185, 188[1], 189, 190[1], 191 f., 200[3], 220 ff., 242, 269[5], 274[2], 275[1], 306[2], 321[2], 324[2], 363[2], 365 f., 436[2], 444[1], 445[2], 448[4], 482[1], 496, 523, 525 f., 534—538, 540, 543, 544[1], 545 bis 547, 667[2. 3], 673[3], 679, 681[6], 683[4], 689[1], 711[4], 712[1], 715, 741[2], 754, 796[1], 849, 858[4], 865 f., 871—888.
Thomas v. Bradwardin, 538, 549, 550, 551[1], 552, 567.
Thomas v. Celano, 215.
Thomas v. Straßburg, 133, 138[1], 359, 548.
Thomas v. Villanova, 849.
Thomaſſin v. Zerklaere, 374.
Toſtatus, Alf., 557.
Tſchackert, P., 162[1], 164[2], 197[2], 332[1], 855[2], 864, 875[4].
Tucher, 758[1].
Turrecremata, ſ. Johann de T.

U.

Ugolin Malabranca, 549, 552, 564[1].
Urban V., 588.
Urbanus Regius, 782[2].
Urſula zu Münſterberg 224 f.
Uſingen, Arnoldi Barth., 5[2], 10[2], 37[2], 85, 129, 154, 179, 204[1], 221, 224, 300[3], 326[5], 331[4], 336[5], 430, 621, 792.

V.

Vacandard, 47[2. 3].
Vaihinger, H., 127[1].
Valentia, Jakob v., ſ. Perez.
Valla, Laur., 611[2].
Vallarſi, 301[3].
Varenſis, Joh., 106.
Veit, Dietr., 747[2].
Vigilius v. Tapſus, 384[6].
Vivaldus, Joh. L., 445[1].
Vives, Ludw., 611[2].
Vogt, O., 814[3].
Volkmann, 628[5].
Vorlion, Wilh., 558, 559[2], 560, 561, 600[1]. 606.
Vulpinus, Th., 39[3].

W.

Waitz, 862.
Walch, 808[1].
Waldner, 279[1], 280[3].
Walther, V, VIII, 283[6], 434[1], 456[2], 629[1], 865.
Waltz, 818[1].
Wanckel, M., 833.
Wann, P., 257[4].
Wedewer, H., 174, 811[2].
Wegele, 333[3].
Weida, ſ. Markus v.
Weigel, V, 216.
Weislinger, 795[3], 811[2], 840, 844[1].
Weiß, A. M., O. Pr., 186[1], 258[2], 276[2], 374[2], 375[4], 452[2], 466[1], 532[1], 607[1], 660[5], 771[1], 774[1], 804[4], 856[2].
Weller, H., 102, 288, 340[1], 777[2], 780, 784.
Werſtemius, 8, 335[1], 337 f. 771[1], 805.
Wette (De), 613[1], 617[2], 745[1], 756[3], 761[2], 766[1], 818[3], 819[4], 842[2], 847[2].
Weyermann, 20[5], 118[1], 334[4].
Wicel, 95, 307, 729[3], 746[2], 794[2], 805, 851,
Wilhelm v. St. Amour, 230.
Wilhelm v. Auxerre, 573, 614, 617.
Wilhelm v. Hirſchau, 210, 213.
Wilhelm v. Paris, 614.
Wilhelm v. St. Thierry, 346 f, 364, 368, 618.
Wimpfeling, 4[5], 33[2], 457, 724[1].
Wimpina, 577[3], 820.
Wolfgang, Rich., 843[3].
Wolſey, Kard., 810.
Wrampelmeyer, 288[1], 300[1], 538[1], 780[4], 844[3], 846.
Wrede, 684[5], 769[1].
Wurzelmann, Marg., 285[1].

Z.

Zaccaria, Ant. M., 849.
Zarnke, Fr., 853[1].
Zaſius, U., 319, 334[2], 844.
Zeller, 755[2].
Zentgraff, 767[3].
Ziegler, 243.
Zimmer, 506.
Zöckler, 219[1], 864.
Zwilling, G., 31, 33, 111[1], 329[7].
Zwingli, 111[1], 787[4].

II. Sachregiſter.

(Von P. Reginald M. Schultes O. P.)

Wir verweiſen auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis, in welchem mit Hilfe der hier gebotenen Zahlen leicht weitere Orientierungen gefunden werden können.

Aachen, Synode v., 134.
Abbildungen (Papſteſel uſw.) 340. 827. 831 ff.
Ablaß, der lutheriſche A. 698 ff.
Abſolutionsformel XVIII, 318 ff., Fälſchung durch L. 319 ff., die wahre Formel 322 f.
Adelige in Klöſtern 212.
Akzeptationstheorie, ſiehe Rechtfertigung.
Aengſten L.s und ſeiner Anhänger 757 ff. 772. 793. Siehe Verzweiflung.
Apriorismus in der Geſchichte 861. Siehe Objektivität und proteſt. Gelehrte reſp. Theologen.
Aszeſe (Abtötung, Kaſteiung uſw.): Begriff 216 ff., kath. Lehre 361 ff., Maß halten 362 ff., nach Harnack 216 ff., angebliche L.s 351 ff. 384 ff., Unwahrſcheinlichkeit derſelben 376 ff., Anſchauungen L.s über Kaſteiungen vor 1530: 376 ff., Zweck nach L. 390 ff., wirklicher Zweck 392 ff., der Umſchwung 349 ff.
Auflehnung L.s 656.
Auguſtana 348, Trugſchlüſſe d. 198 ff. 263^2, Melanchthon 195.
Auguſtiner-Eremiten, Brevier 400 ff. 426, Habit 355, Miſſale 403 ff. 426, Ordinarium 416^3, Probejahr 62 ff., Regel 358, Constitutiones Staupitii 32^3. 54. 57^3. 62^3. 63. 84^2. 87^1. 159 ff. 333. 353^2. 356^1. 359. 386^2. (ed. Gabriel Venet. 358^1. 359^1), Strengheiten 368 ff. (ſiehe Faſten), von Wittenberg 328 f., Ordensdisziplin 33.
Autonomie in Heilsſachen — Grundgedanke des Proteſtantismus 771.

Barmherzigkeit Gottes, katholiſche Lehre 400 ff.
Bauernkrieg 296. 345.
Begierlichkeit, katholiſche Lehre 500 ff., Auguſtins Lehre von L. verdreht 487 ff., nach L. unüberwindlich 9. 94 ff. 108 ff. 430 ff. 441 ff. 621, nach L. die Erbſünde 438 ff. 443. 448. 475 ff., nach L. ſchuldbar 437. 487 ff., nach L. keine Sünde 92 ff.
Die unüberwindliche Begierlichkeit, L.s Erfahrung und eigentliches „Erlebnis" 434 ff. 442 ff. 509. 599. 720^3. 757, Ausgangs- und Mittelpunkt der Theologie L.s 621. 623. 707. 768, Ausgangspunkt des Sichgehenlaſſens 621. 763. 772. 852, Ausgangspunkt der ſittlichen Not 621, Grund von L.s Verzweiflung 727, Grund der Zoten L.s 815.
Die Lehre L.s von der unüberwindlichen Begierlichkeit, Mittel- und Ausgangspunkt ſeiner Theologie, ſ. Theologie L.s, Hindernis für Annahme der Liebe 668, Grund für Verwerfung der Werke 707, Grund der Paſſivität in der Rechtfertigung 631, Urſache des Sittenverfalls zur Zeit L.s 799 ff.
Begierdehe 13.
Beichtrat L.s 116 ff. 273 ff.
Beruf 187.
Bettelmönche, ſiehe Mönche.
Beweibung, als gottgefälliges Werk 8 f., Luthers 185 ff., Zweck derſelben 303 f.
Blutsverwandtſchaft, nach L. kein Ehehindernis (in wie weit) 295.
Biſchöfe, Verhalten derſ. 346 f.
Brevier, v. L. vernachläſſigt 33. 98. (Siehe Auguſtiner-Eremiten).
Brautmeſſe, Ritus derſ. 255 ff.
Bund, evangeliſcher, XVIII.
Buße (Beichte), nach L. grundlos, zum Verderben 518, nach L. notwendig 445.

Charakter L.s, 424[3]. 771—863.
Chriſtus nach L.: erfüllt für uns das Geſetz 433. 464 ff., der Schanddeckel 520, überflüſſig gemacht 521 ff., nur anfangender Erlöſer 623, Agitationsmittel gegen die Kirche 623, als Moſes und Tyrann 687 ff., 710 ff., Subjekt unſerer Sünden 695 ff., Qualität des Menſchen 646 ff., weſentlich im Menſchen gegenwärtig 648 ff., Form des ſündhaften Subjekts 650 ff., Form des Glaubens 615 ff., als Henne 433, ſpaniſche Wand 516 f.
Chorgebet 178. 209.
Ciſterzienſer, Gewohnheiten 53.
Clugny 207 ff.
Coelibat, L. dafür 37. 242, ſei unſittlich 290, ſei ein gottloſes Gelübde 72 ff., L.s Kampf dagegen 304 ff., L.s Aufforderung zur Verletzung des C. 86 ff.
S. Keuſchheit, Ehe.
Concilium Prov. Mog., Constit. (1549): 262[2].
Constitutiones monasticae 362[4].

Dispensgewalt der Oberen 49 ff., Entſtellung durch L. 50 ff.
Dominikaner 79. 214 f., Faſten der D. 358, Regel 209, Constitutiones 382[3].
Donatiſten III. 888.
Doppelehe Philipps von Heſſen 116 ff., L.s Verhalten 117 ff., im Prinzip nach L. erlaubt 122, ſ. Vielweiberei.

Ehe, katholiſche Lehre 253 ff., Würde nach katholiſcher Lehre 243 ff., nach Bernhard u. Baſilius 262, nach Papſt Pius II. 261, nach Nikolaus von Cues, ebend., nach dem Ritus der Brautmeſſe 255 f., nach der Tradition 257, ſakramentaler Charakter 274 ff. 259 ff., Unauflöslichkeit 271 ff., ſchließt Polygamie aus 275, nach Tatian 239 ff., L.s Lügen über die katholiſche Lehre von der Ehe 240 ff. 263 ff., L.s frühere Anſicht 250 ff., Herabwürdigung der Ehe durch L. 263 ff., ſinnliche Auffaſſung L.s 268 ff., Entkleidung vom ſakramentalen Charakter 271. 294, ſei weltliche Hantirung 271, ſei Sünde 264 ff., unerlaubt 268 f., ſei Hurerei 264 ff., ſei ein Paradies 305.
Ehe und Begierlichkeit 93 ff., Ehe und Polygamie 273 ff., Vielweiberei erlaubt 21. 112. 275, Verachtung der Ehe eine Folge der neuen Lehre 279 ff., melius est nubere quam uri 108 ff.
Ehebruch, von L. verpönt 96, durch die neue Lehre begünſtigt 15, in damaliger Zeit 15. 16. 279 ff., Urſachen hievon 280 ff.
Ehehinderniſſe, von L. aufgehoben 295.
Ehepflicht 254. 263 ff.
Eheſcheidung, L.s Standpunkt, erlaubt 122. 271. 292.
Eigenſinn L.s 764 ff.
Enthaltſamkeit, Verpflichtung zur E. 87, von L. früher empfohlen 80, L.s Widerſprüche darüber 78 ff., ſei unnatürlich 112, ſei unmöglich 8. 12. 112 ff. 114. 168.
Entſtellungen L.s, ſ. die betreffenden Fragen: betreff des „perdite vixi“ 41 ff., der Orden 45 f., der Diſpensgewalt 49 ff., der Konſtitutionen 54 ff., der Gelübde 61 ff. 71 ff. 81 ff., der Räte 78 ff., der Regel der Franziskaner 68 ff., der Vollkommenheit 181 ff., der Profeß 222 ff., der Abſolutionsformel 320 ff., der Ehe 240 ff., der Taufe 224 ff., der Rechtfertigung 472 ff., der Erbſünde 482 ff., des heil. Auguſtin 482 ff., Röm. 1, 17; 3, 25: 424 ff., 537 ff., des Sündennachlaſſes 499, der Willensfreiheit 513 ff., des Namens Jeſus 520, der Urgerechtigkeit und Erbſünde 525 ff., des facienti quod est in se 576, der Liebe 673 ff., des kath. Lebens und Sterbens 773, der Heilsgewißheit 740 ff., der Zuverſicht der Katholiken 785 ff. ꝛc.
Erbſünde, kathol. Lehre darüber 524 ff. 868 ff., L.'s frühere richtige Lehre 438 ff., ſpäter 524 ff., nach L. die Begierlichkeit 266 ff., ſei bleibend 115. 266 ff., Rückfall in die Erbſünde 237, Erbſünde bei Dieckhoff 868 ff.
Erlebnis, Erfahrung L.s 720[8]. 757[2].

Facienti quod est in se ſ. Gnade.
Falſchheit L.s 125.
Fälſchungen L.s, ſ. Entſtellungen L.s.
Faſten, Notwendigkeit von L. zugegeben 358, L.s angebliche 358, F. der Auguſtiner 360, Milderung in Constitutiones Staupitii 359. Faſten auch für Hunde 116.
Fleiſchesluſt, Wertung derſelben bei L. 105.
Franziskaner, Regel 358, von L. bekämpft 68, von L. entſtellt 68 ff.
Frau, angebliche Geringſchätzung im M.-A. XII, 273 ff., Geringſchätzung der Frau und Verwilderung der weiblichen Jugend als Folge der Lehre L.s 111.

115. 276 ff., rein ſinnliche Aufgabe des Weibes bei L. 112. 268 ff., familiaritas gefährlich XII. ff.

Gebet bei L., zuerſt empfohlen 11, dann vernachläſſigt 33. 98. 462 ff., verſpottet 103 ff., 113, preisgegeben 723.
Gehorſam, von L. empfohlen 37.
Gelübde, Zweck = Liebe zu Gott 35 ff. 71 ff., Verpflichtung 82, ſind nicht geboten 82, ob ſie rechtfertigen 73 ff., das G. des Gehorſams das höchſte, nicht das der Keuſchheit 192, relative Mittel der Vollkommenheit 163 ff.; L.s Anſicht über die G. 29. 40 ff., eifert f. G. 29 ff. 250, angeblich vom hl. Bernhard verworfen 40 ff., Bernhards wahre Anſicht 40 ff., ſeien Ordenszweck 71 f., diſpenſabel 49. 74, führten weg von Chriſtus 61—70, ſollen den rechtfertigenden Glauben erſetzen 76, ſchlöſſen die Liebe aus 77, gefährlich 49, gottlos 40. 170 f., 307, L.s Einteilung in akzidentelle und weſentliche 182 ff.
Gelübdebruch, ein Sakrileg 83, von L. verherrlicht 14. 71, Luther verführt dazu, ſiehe Nonnen, Orden, Mönchtum.
Gerechtigkeit Gottes (iustitia Dei), L. Interpretation von Röm. 1, 17: 395 ff. 423. 448 (richtig). 537 ff., nicht Grund oder Ausgangspunkt von L.s Lehre 430 ff.
Gerechtigkeit, eigene, bei L. als menſchliche Selbſtbemühung, als Selbſtgerechtigkeit 430 ff., 436 (rein natürlich), 452, Ueberdruß L.s daran 432. 435, Zuſammenbruch derſ. 460 ff., Gerechtigkeit ſtehe im Widerſpruch mit natürlicher Sittlichkeit 451 ff., Chriſti Gerechtigkeit als Erſatz für die mangelnde eigene Gerechtigkeit 431 ff. 464 ff. Siehe Rechtfertigung.
Geſetz (Sitteng.), nach L., von Chriſtus abgeſchafft 679, im Gegenſatz zum Evangelium 687 ff., Beobachtung unmöglich 432 ff. 470. 691 (kath. Lehre: möglich, aber nicht aus eigener Kraft 691 ff.), Sittengeſetz nach L. ohne Einfluß auf das Gewiſſen 702.
Gewiſſenszwang, moderner 860 ff.
Glaube, bei L.: = Meinung, Wahn 624 ff. 782, nach der Auslegung des Römerbriefes auf Sendung und Autorität der Kirche geſtützt 626 ff., ſpäter 761, = Vertrauen (fiducia) 672. 675. 727 ff., Verwechslung von Glauben und Heilsgewißheit 751 ff., L.s „Erlebniſſe" darin 403. 757 ff. (Harnack), der unvollkommene Glaube bei L. 653 ff., 671², fides formata, von L. falſch verſtanden 665. 667, richtiger Sinn 667, 716 ff., der Glaube an den verheißenden Gott 673, Glaube der Papiſten nach L. 671, foi und croyance 642³, Glaubensbegriff bei den prot. Theologen verwirrt 754 ff.

Der Glaube bei L. unmöglich: als eigene Zuſtimmung unmöglich: 636 ff., ohne Subjekt 642 ff., als Fiduzialglaube unmöglich 731. 736, nur ein Funke in uns 654, Glaube und Vernunft bei L. Widerſprüche 609. 638 ff., chriſtliche Lehre darüber 640, Glaube und Leben nach L. unvereinbar 694.

Nach L. ſind wir Gott nur Glauben ſchuldig 18. 115. 292. 669. 721. 723, Glaube = Gerechtigkeit 644 ff., Glaube und Rechtfertigung, ſiehe Rechtfertigung. Die Lehre vom bloßen Glauben als Urſache des Sittenverfalls 287. 800 ff., woher ſpätere Beſſerung 295 ff.
Gnade, kathol. Lehre 400 ff. 577 ff., notwendig zur Erreichung unſeres Zieles 546 ff., Ugolino Malabranca darüber 549, notwendig zur Beobachtung aller natürlichen Gebote 544, Hindernis der Gnade 575 ff., facienti quod est in se etc. nach den Scholaſtikern und der Kirche 577 ff., von L. falſch verſtanden 576 ff., Gnade und Sünde bei L. nebeneinander 444 ff., nach L. keine Empfänglichkeit für die Gnade im Menſchen 631 ff., L. kennt keine aktuelle Gnade 586. 705, L. Vertreter der Akzeptationstheorie Occams 591 ff. 600 ff. und Bacons 603, Gnadenlehre des hl. Thomas bei Dieckhoff und Harnack 875 ff.
Gottesdienſt, durch L. verſtümmelt 722 ff., nur mehr bloßer Menſchendienſt 723.
Gottesliebe, ſ. Liebe.

Harnacks Irrtümer, betreffs des Mönchtums 206 ff., des kath. Lebensideals 208 ff., der Kluniazenſer 209 ff., Gregors VII., ebend., des hl. Franziskus 213 ff., der Myſtiker 216 ff., des Jeſuitenordens 216 ff., der Gnadenlehre des hl. Thomas 875 ff.
Haß L.s gegen Papſt und Kirche 128 ff., 247 ff., 302 ff., 340 ff., gegen Thomas 570 ff.

Häretiker, eigenes Urteil in Glaubenssachen (L. zum Römerbrief) 479. 627, Eigensinn 763 ff.
Heiligkeit, lutherische und mönchische 391.
Heiligsprechung L.s 809 ff., s. Lutherkult.
Heilsgewißheit bei L., als fiducia 732, pelagianisch 723 ff., von L.s System ausgeschlossen 727 f., fehlt ein inneres Zeugnis 750 ff., L.s Verdrehung der katholischen Lehre 740 ff., L. widerspricht sich dabei 743 ff., L.s Zeichen der Gottgefälligkeit 747 ff., Verwechslung von Glaubens- und Heilsgewißheit 751 ff., Heilsgewißheit L.s hält nicht Stand im Tode 772 ff., unnütz in Versuchungen 781 ff., L.s Selbst- (Nach-) hilfe dabei 779 f., Heilsgewißheit und Verzweiflung L.s und der Seinigen 780 ff., Heilsgewißheit nicht Zweck der Mystik 214 ff.
Heuchelei L.s 125, Aufforderung dazu 86 ff.
Hochmut L.s 450 ff. 454 ff. 691 ff. 742. Grund seines Falles ebend.
Humanisten, milde Beurteilung L.s, warum 810 ff.

Inkonsequenz L.s 237.
In necessariis unitas etc. 423[1].
Intimität L.s mit Weibern 283. 285[1].
Jesuiten 175. 218 ff., Konstitutionen 171[1], Probejahr 177.
Juden, Ls. rohe Behandlung derselben 823 ff.
Jungfräulichkeit, höher als Ehe 240 ff., von L. gelobt 80, verspottet 241 ff.

Kampf L.s gegen Gegner 247.
Karrikaturen L.s, s. Abbildungen.
Karthäuser, Statuta et privilegia 193 ff.
Katholizismus und Protestantismus VII f. S. Kirche, K. und Heidentum XVIII.
Keuschheit und Keuschheitsgelübde, als Mittel zur Vollkommenheit 37, nicht das höchste Gelübde 192, nach L. als höchste Vollkommenheit 191 ff., L. dafür 79, sei Sünde 8, ein „greulich Gelübde" 72, Möglichkeit 91 ff., Unmöglichkeit nach L. 90 ff., der Weg zur „Unmöglichkeit" 97 ff., sei unerlaubt 9, gegen das Evangelium 79 ff., Verbindlichkeit 92 f., L.s Kampf dagegen 86 ff., K. sei ohne Weib unmöglich 86 ff. S. Ehe, Gelübde, Sprechweise, Zoten.
Kirche, im Römerbriefkommentar als Autorität anerkannt 628 ff., eigenes Verdikt 629.
Kirchen und L. 628 ff., Aufforderung L.s zur Zerstörung der Kirchen, Kathedralen, Klöster, Altäre ꝛc. 343 ff.
Konkubinarierwesen im Gefolge L.s 11 ff. 119 ff. 279 ff., vor und nach L. 1 ff.
Konkubinen nach L. erlaubt 119 ff.
Konzessionsgelüste VI ff.
Kritiklosigkeit der protest. Theol. 862 ff.

Laienregel 46.
Lebensideal, katholisches, nach Thomas von Aquin 138 ff., nach Albert dem Gr. 145 ff., nach Bonaventura 146, nach Gottfried von Fontaine 146, nach Heinrich von Gent, ebend., nach Heinrich von Friemar ebend., nach den Lehrern bis L. 154 ff., nach den Mystikern 154 ff., falsche Auffassung Ritschls, Seebergs und Harnacks 205 ff., worin es besteht 77 ff. 135 ff. 145 ff., L.s Ideal des seligen Lebens 771 ff.
Liebe, katholische Lehre 541 ff. 659 ff., fides formata caritate 665 ff., die Liebe nicht Wesensform des Glaubens 668, Zweck und Erfüllung des Gesetzes 711 ff., Einheit von Gesetz und Evangelium 710, von Religion und Sittlichkeit 712, Werke, Erweis der Liebe 717 ff., kathol. Charitas 726 f., das hochzeitliche Kleid 659, Gebot 140, Zweck der Gelübde 36 ff.
Bei L. Glaube und Liebe verwechselt 658 ff., L. kennt nur Nächstenliebe 669. 721, diese aber nur ein Wort ohne Tat 725 f., Gottesliebe unnötig, nur Glaube 720 ff., Gottesliebe bei L. unmöglich 669 ff., 709 ff., 719 ff., 749, nach L. rechtfertigt gerade die Liebe nicht 714, L. ein Gesetzeswerk 676. 681 ff., L. Ursache des göttlichen Zornes 683.
Logik, von L. verachtet 621.
Lüge, nach L. erlaubt XX. XXII[1]. 120 ff., Notlüge 119. 348, Nutzlüge 398, verführt zur Lüge 86 ff.
Lügenhaftigkeit L.s XXII. 86 ff. 228. 235 ff. 306. 310 ff.

Lutherbiographie, nicht Zweck des Werkes, XXIV.
Lutherforscher, Voreingenommenheit VI ff., Mangel an Kritik 381 ff. Ungenauigkeit 42. 50. 296, tendenziös 50. S. Objektivität und Theologen.
Lutherkult IV, s. Heiligsprechung.

Melancholie, s. Verzweiflung.
Mißbräuche in Orden, von L. zur Agitation benutzt 311 ff.
Mittelalter, Unkenntnis dess. bei Protestanten X, sittlicher Zustand am Ende des XV. Jahrh. 1 ff.
Mönche, seien nicht Christen 317, von L. verdammt 317, öffentlich beschimpft 335 ff., in der Augustana verunglimpft 200, Verkommenheit der abgefallenen 327 ff. 335, Ursache der Apostasie 21.
Mönchsgelübde, s. Gelübde, Profeß. L.s Schrift über die M. 29 ff, Wichtigkeit dieser Schrift 29 ff., ist eine faule Schrift 317.
Mönchstaufe 38. 220 ff., ist nicht der Taufe gleich 220 ff., Wirkung derselben 230 ff., sei von Thomas von Aquin erfunden 145. 220. 230, nach L. 233 ff., sei ein Abfall von Christus 233 ff. S. Profeß.
Mönchtum, nach Jouveneaux 167 ff., nach Köhler XXIII, nach Naulin 168 ff., falsche Auffassung Ritschls 204, Irrtum Harnacks 207, ist nicht höchste Form des Christentums XVII. 207 ff., keine aristokratische Institution 211 ff. S. Ordensstand.
Mystiker 150 ff., Mystik nach Harnack 215 ff.

Naturtrieb, nach Luther unwiderstehlich 6. 21. 67. S. Begierlichkeit.
Nonnen, von L. bearbeitet 111 ff., verunglimpft 300 f., Verführung durch Schriften 14, Entführungen 14. 21, Lüsternheit der entsprungenen 106. 283.
Not, sittliche L.s 621 ff.

Objektivität der prot. Theologen 853 ff., Obj. im modernen Sinn 854. 860.
Obrigkeit XVII.

Occam, L. als Occamist 591 ff.
Ordensberuf 117.
Ordenskleid macht nicht den Mönch XXIII f. 152.
Ordensleben (Klosterl.), ob es befriedigt 309 ff., ruhiges Leben und Sterben im Kloster 788 ff., Luthers Verleumdung darüber 773 ff., L.s eigenes Klosterleben 30 ff., Ordensleute die glücklichsten 36. 308, Ordensstrenge, Zweck 61, Klosterschulen 212 ff.
Ordensstand, ist Weg zur Vollkommenheit 164. 180, höher als andere Stände 15, nach Gerson 184, nach Schatzgeyer 142, nach Ignatius von Loyola 175 ff., nach der Augustana und Melanchthon 197 ff., nach Barth. von Usingen 171 ff., Orden als Hilfstruppen der Kirche 40, L.s frühere Ansichten 30—40, 308 ff., L. als Sachwalter des Ordenslebens 38, als Gegner des Ordenslebens 189 ff., L.s Verleumdungen 773 ff., Verunglimpfungen 195 ff., Haß gegen Orden 40 ff., 341 ff., Grund des Hasses 341 ff., Gemeinheit in Beurteilung der Priester und Ordensleute 300 ff., sittlicher Tiefstand in dieser Beurteilung 298 ff., Aufforderung zum Abfall 304 ff. (s. Nonnen, Mönche), L.s Taktik, um das Volk den Ordensleuten zu entfremden 310 ff., Pamphlete gegen Priester und Mönche 338 ff.

Pamphlete gegen Denifle XVIII.
Papsthaß, Zeichen der Gottgefälligkeit nach L. 747, L. als Gegenpapst 770.
Pasquillus Marranus exul 128.
Patristik, Unkenntnis ders. bei prot. Theol. 857 ff.
Pelagianismus L.s 585. 696. 699. 733 ff. 750 ff.
„Perdite vixi" des hl. Bernard 42 ff. 236, von L. falsch aufgefaßt, verdreht 40—49.
Polygamie s. Vielweiberei.
Possenreißerei, L.s 127 ff.
Potentia oboedientialis 631³.
Probejahr, Zweck 57 ff.
Protestantismus: Grundgedanke — Autonomie 771.
Profeßformel, der Augustiner 53, der Dominikaner, Kluniazenser, Regularkanoniker 53, der Kongregationen 54, der Serviten, ebend., von L. entstellt 222 ff.
Protestversammlungen V.

Räte, evangelische, Mittel zur Vollkommenheit 143 ff., Lehre des hl. Thomas von Aquin 138 ff., der Mystiker 150 ff., L.s frühere Ansicht 37, spätere Mißverständnisse L.s 142 ff., Trugschlüsse L.s 78 ff.
Rationalisten 13.
Rechtfertigung (Gerechtigkeit) des Menschen. Lehre L.s: Ausgangspunkt von L.s Rechtfertigungslehre: die unüberwundene Begierlichkeit, nicht der strafende Richter oder Seelenängsten 427 ff. S. Theologie L.s.
Rechtfertigung bei L. nicht wirklich 446 ff., nur in Christus, der für uns das Gesetz erfüllt hat 464, die Sünde bleibt zugleich mit der Gerechtigkeit 443 ff. 465 ff. 471 ff., die R. hienieden nur begonnen 470 ff., keine justificati, nur justificandi 474 R. nur per non — imputationem der Sünde 474 f., nur in der Hoffnung 475, L.s frühere richtige Lehre 479 f.
L. erklärt die bleibende Begierlichkeit als Erbsünde und Schuld — peccatum remittitur, non ut non sit, concupiscentia rea 478 ff., L. beruft sich mit Unrecht auf Augustin, ebend., entstellt die kath. Lehre vom Sündennachlaß 499, alle Akte des Menschen seien Todsünden 501 ff., darum Ausschluß jeder menschlichen (vitalen) Mitwirkung 507 ff. (s. Willensfreiheit), Christus bedeckt nur unsere Ungerechtigkeit 516, keine innere Wiederherstellung 520 ff. Christus nur der anfangende Erlöser, Vollender erst der Tod 521 f. Die R. rein äußerliche Akzeptation Gottes 600 ff., ohne alles Uebernatürliche 604, denominatio extrinseca 605, fremde Gerecht. 609 ff.
R. durch den Glauben allein 18. 292. 606. 636—658. 697. 701, L.s Lehre voll Widersprüche 636, Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben 467 ff., R. beginnt durch den Glauben 653 ff., 661 ff., R. — Glaube 644 ff. 653, R. = Christus 646 ff., als Form der Seele 647. 651, siehe Glaube.
R. durch die Hoffnung, 727 ff.
R. durch die Liebe, bei L. ausgeschlossen 659—690.
R. durch Zustimmung an die Verheißung Gottes bei L. 675.
R. durch die Gnade, früher von L. gelehrt 449, später im Sinne Occams verworfen, nur Akzeptation Gottes erfordert 600 ff., eine Grundidee L.s 601. Zur R. verhält sich der Mensch nach L. völlig passiv (Passivität) 507 ff. 630 ff., Grund = die unüberwindliche Begierlichkeit und der tote Wille 631 f., dem Menschen fehlt sogar die Empfänglichkeit 631 ff., Ertötung der Seele vor der R. 666, R. durch Preisgabe des Ich 693, R. bei L. unmöglich 650 ff.
Reform, im 15. Jahrh. notwendig 3, von den Humanisten behindert 4. L. vorerst bei der Reformpartei 24 ff.
Reformation, Vorteile VIII ff., Abschluß des R.-A. als Vollmaß von dessen niedergehenden Strömungen 6 ff. 15. 19. 22 ff., 756.
Reformkatholiken VI ff.
Regel, des hl. Augustin 67, des hl. Benedikt 70, der Franziskaner (von L. verdreht 68), Verpflichtung zur Strafe 55.
Regelgelobung 52 ff.
Resignation 506.
Restrictio mentalis 86 ff.
Reue, vollkommene 222, nach L. grundlos 517 ff., bei L. überwundener Standpunkt 686, L. kennt nur Reue aus knechtlicher Furcht 454 ff. 684 ff.

Sau, die, ihr Vorteil vor den Menschen nach L. 655. 781, Ideal des seligen Lebens 774 ff., 778. S. Sprechweise L.s.
Sauf-Orden 286.
Schmalkaldische Artikel 229.
Scholastik, L.s Unkenntnis und Entstellungen der Scholastik 522—589, 476 ³. L. Occamist 591—612, angeblicher Semipelagianismus der Sch. 875 ff., Unkenntnis bei protestant. Theologen 855 ff. 865 ff. (Dieckhoff und Harnack bezüglich des hl. Thomas 867 ff.).
Schreckn isse, L.s angebliche 759 ff.
Schuldisputationen 121 ff.
Schwermut, s. Verzweiflung.
Seele katholisch, nicht lutherisch 295 ff.
Seelenzustand L.s um 1519: 98 ff.
Selbstbewußtsein L.s 766.
Selbsterlösung, bei L. grundgelegt 751.
Selbstgerechtigkeit L.s 450 ff. 454 ff., Ueberdruß daran 435 ff., Zusammenbruch ders. 460 ff., Verwerfung der eigenen Gerechtigkeit 430 ff. 464 ff.
Selbstmord als Folge der Lehre L.s 782.
Sittlichkeit, natürliche mit der übernatürlichen nach L. unvereinbar 451 ff.
Sittenverfall als Folge der Lehre L.s 797 ff., 813 ff. 843 ff.

Sittlicher Tiefstand L.s 121, 287 ff. 303, „L. in dir ist nichts Göttliches" 797 ff.
Splendida vitia 857 ff.
Sprechweise, zotige, unflätige L.s XXII. 55. 70. 96. 180. 247. 302. 312. 816 ff.
Studenten von Wittenberg 116.
Sünde und Gnade nach L. nebeneinander 444 ff., die Sünde wird nicht weggenommen (non — ut non sit), bleibt actu, als concupiscentia rea, auch nach der Taufe. L.s diesbezügliche Fälschungen der kath. Lehre 479 ff.; S. bleibt zur Demütigung 499, Folgen (der Identifizierung der Begierlichkeit mit der Erbsünde): Jede Sünde Todsünde 235. 501 ff., man sündige in jedem Werk und Akt 503 ff., Zwang zur Sünde 17. 67. 633 ff., Widerspruch L.s mit sich selbst 500, die Sünde durch den Glauben an Christus getilgt 695 ff., S. bedeutungslos 332. 703, mache tröstlich 701, nur die Sünde des Unglaubens möglich 703. L.s Aufforderung zur Sünde 331, schwere und läßliche Sünden 502 ff.

Taufe, L.s Lüge darüber 233 ff., sei nicht sündentilgend 237, gehe verloren 233, rechtfertigt nach L. nur teilweise 470 ff., tilgt die Sünde nicht dem Wesen nach 490 ff., die zweite Taufe XVI f.
Taufbund 229. 234.
Theologen, prot., Objektivität und Freiheit des Geistes 853, Entstellungen 864 ff.
Theologie L.s:
Ausgangspunkt (Wendepunkt), den protestant. Theologen unbekannt 426 ff., es ist die Lehre von der unüberwindlichen Begierlichkeit 430 ff. 447. 621 ff., die falsche Auffassung L.s von der Begierlichkeit 430 ff., will die Begierlichkeit aufheben 434 f., da dies nicht gelingt, so erklärt L. die Begierde für unüberwindbar 432, als die Erbsünde 438 ff., wird der eigenen Gerechtigkeit (s. Selbstgerechtigkeit) überdrüssig 435 und setzt an Stelle der eigenen Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Christi 431 ff. 450 ff. (s. Rechtfertigung). Schon im Kommentar zum Römerbrief 1515: 447. Gründe des Irrtums L.s eigene unüberwundene Begierlichkeit, Hochmut und Mangel an Gebet in Versuchungen und biegsamem Geist 453 ff. 462 ff. 620 ff. 763. 766.
Mittelpunkt der Theologie L.s, sein eigenes trauriges Innere 596. 620 ff. 691 ff. 723 ff. 757 ff. 766 ff., Mittelpunkt nicht Christus, sondern der Mensch 622, L. selbst 623, L.s Fälschungen in der Begründung und Entwicklung seiner Lehre 479—612, L. ein Halbwisser 196. 523. 589. L. Lehren willkürlich 620. 624. 652. 656. 746. 760, Flickwerk 746, circulus vitiosus 746 ff., voll Widersprüche z. B. 72. 240 ff. 263. 270. 305 ff. 311 ff. 381 ff. 472 ff. 606. 631 ff. 641 ff. 656. 743 ff., oft nur Phrasen 755 ff., Meinungsänderungen 30. 109. 240 ff. 253 ff., L. Theol. bedeutet das Vollmaß der niedergehenden Scholastik 621, L. gibt seine Lehre als göttliche Offenbarung aus, der protest. Köhlerglaube 765 ff. L. Lehre Ursache des Sittenverfalls seiner Anhänger 279 ff. 797 ff., Lehre und Leben bei L. im Widerspruch 802 ff., Verschiedenheit bei Katholiken und Protestanten 809.
Tod in kath. und luth. Beleuchtung 772 ff., Tod im Ordensstand 788 ff., katholisch ist gut sterben 795 ff.
Transsubstantiationslehre von L. befehdet 612 ff., sei erst von Thomas gelehrt 612 ff., alte Lehre und Bildung des neuen Ausdrucks 614 ff.
Traurigkeit, s. Verzweiflung.
Trostbüchlein, lutherische, notwendig 782 ff.
Tröstungen L.s 781 ff.
Trunksucht L.s XXI. 101 ff. 283 ff. 813.
Tugend nach L. neben und trotz der Begierlichkeit 437 ff. 444 ff., Tugenden aber nur vitia 528 ff.

Uebernatürliche, das, von L. preisgegeben 598 ff. 604 ff.
Unmäßigkeit im Trinken 100. 285.
„Unmöglichkeit", die, L.s Behauptung derselben s. Begierlichkeit, Keuschheit (Ehe, Gelübde) 90—97. Der Weg zur Unmöglichkeit 97 ff.
Unsittlichkeit, Zwinglis 111, zur Zeit L.s 19 ff., der (weiblichen) Jugend 276 ff., der Studenten in Wittenberg 116, Einschreiten der Obrigkeit 296, Verachtung der Jungfräulichkeit, sowie der Ehe, unzüchtiges, ehebrecherisches

Leben als Folge der Lehre L.s 279 ff. S. Sittenverfall.
Unwissenschaftliches Verfahren gegenüber L.s Aeußerungen 423 ff. 426 ff.
Urgerechtigkeit 525 ff.
Urteile über L., von Zeitgenossen 813 ff., siehe Humanisten, von Georg von Sachsen 126, Staupitz 65. 387.

Verdammnis, muß nach L. gewünscht werden 505 ff.
Verdienst, Christi, Wert und Zuwendung nach kath. Lehre 403 ff., Verdienst, eigenes, nach L. unmöglich 503 ff., meritum de congruo L. unbekannt 587 ff., bloße Akzeptation (wie Occam) 591 ff.
Vernunft und Glaube s. Glaube.
Verschmitztheit L.s 51 ff.
Versuchungen, L. betet nicht um Gnade im Kampfe mit den Vers. 103 ff. 430 ff. 453 f. 462 ff., L. Selbsthilfe in Vers. 770 ff., seien unüberwindlich 105, s. Begierlichkeit.
Verzweiflung (Melancholie, Schwermut, Traurigkeit), L.s 431. 435. 443. 460 ff. 727. 780 ff., im Gefolge L.s 782 ff.
Vielweiberei, L.s Stellung dazu 116 ff., gebilligt 16. 21, sei nicht gegen das Evangelium 122, V. und Naturgesetz 275, V. des Melander und Hetzer 118.
Vollkommenheit, die christliche 133, worin sie besteht 179, ist nur eine 189 ff., für alle die gleiche 190 ff., Lehre des hl. Thomas 181 ff., der hl. Augustin, der hl. Chrysostomus 134, der Mystiker 150, Grundlagen 133, Entstellungen durch L. 181 ff., Verpflichtung zur Volk. 156, verschiedene Wege dazu 127. 155 ff., Mittel 147 ff. Stand der Vollkommenheit 133, der christl. Stand, Entstellungen durch L. 184 ff., Verwerfung der christl. Vollkommenheit, Ursache des Sittenverfalls 802 ff. Vergl. Gesetz, Rechtfertigung (Passivität, Imputation) und Sünde.
Voreingenommenheit der Prot. für L. und sein Werk 427. 865, gegen Scholastik 866, anderes Verfahren gegen L. und Christus III f.

Weib, siehe Frau.
Werdegang L.s 25, Ausgangspunkt in der Entwicklung 384 ff. 432 ff., s. Theologie L.s, der Umschwung 347 ff. 476 ff. Aenderung nach dem Abfall 55. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre 423—475, s. Inhaltsverzeichnis.
Werke, kath. Lehre, verdienstlich durch das Leiden Christi 677 ff., von L. früher anerkannt, Werke nach, nicht vor der Rechtfertigung 681, Frucht, nicht Ursache der Rechtfertigung 715, Werke, Erweis der Liebe 717 ff. Siehe Verdienst und Rechtfertigung. Nach L.: gute Werke unmöglich 503 ff., jedes Werk ist Todsünde 505 ff., alle Werke Gesetzeswerke 676 ff., durch die Werke der Glaube verleugnet 677 ff., Werke gefährlich 701, bedeutungslos 704, gegen Christus 233. 317, verleumderische Anklage der Werkheiligkeit (-Gerechtigkeit) gegen die Ordensleute 71. 315 ff., L.s Steckenpferd 350 ff., Werke nur verdienstlich durch Akzeptation 596 ff., facienti quod est in se etc., L.s frühere Interpretation 449, schol. Interpr. 577 ff., L.s spätere Entstellung 576. 582 ff.
Werktaufe 233 ff.
Wille, nach L. ganz verderbt 450 ff., der Wille tot (Kadaver) 509 ff., deshalb unfähig zur Mitwirkung in der Rechtfertigung, ja unempfänglich dafür 630 ff., trotzdem soll alles von der Zustimmung des Willens abhängen 675.
Willensfreiheit, von L. verleugnet 510 ff. 633 ff., Augustins Lehre 511 ff., der Wille notwendig in Sünden 508, Verdrehung der Lehre Augustins 508 ff., liberum arbitrium mortuum 509 ff., ohne Freiheit keine Gerechtigkeit 515 ff. Folgerungen hinf. Ablässe, Buße, Reue, Beicht 517 ff., Widersprüche 519 ff.
Wirken des Menschen (Mitwirkung) zum Heile bei L. ausgeschlossen 575 ff., vitale Akte unmöglich 507, Leugnung der Willenstätigkeit in Heilssachen, s. Willensfreiheit, Gott wirkt alles in uns, auch die Sünde 115, alles nur äußerlich (Akzeptattion und Imputation von Seite Gottes) 591 ff., der Mensch nur wirkungsfähig in natürlichen resp. niederen Werken, Schol. Lehre 577 ff.
Wirken Gottes, allgemeines und besonderes, von L. nicht verstanden 585 ff.
Wittenberg, ein Sodoma 277.

Zeugnis, inneres, fehlt bei L. für ſeine Heilsgewißheit 750.
Ziel, natürliches nnd übernatürliches, nur durch die Gnade erreichbar 546 ff.
Zoten, Sprache, Bilder, Urteil und Folgerungen 813—853.
Zuverſicht, L.s angebliche, nach Harnack 425.
Zweck des Lutherwerkes Denifles XXI ff., Z. heiligt die Mittel, bei L. 760. 787; bei Proteſt. 760. 787. 864. 866⁵. 879.

H. Denifle, Luther und Luthertum

Regiſter

zu:

Die abendländiſchen Schriftausleger bis Luther

über

Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio

Zuſammengeſtellt von
P. Reginald M. Schultes O. P.
Phil. u. Theol. Lector

Mainz 1906

Vorwort.

Die Nützlichkeit resp. Notwendigkeit genauer Register für Denifles „Quellenbelege" zu „Luther und Luthertum" beweisen zu wollen, erscheint wohl überflüssig. Die eminente Bedeutung des Werkes begründet dies zur Genüge. Auch ist ein diesbezüglicher Wunsch in dringender Weise von verschiedener Seite erhoben worden (vergl. „Zeitschrift für Kirchengeschichte". Gotha, 26. Band 4. H. u. a.). Der dreifachen Verzweigung der „Quellenbelege" als „Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter" entsprechend haben wir ein dreifaches Register für nötig erachtet, woran sich dann ein Personen- und Autorenverzeichnis anschließt.

Graz, 21. März 1906.

Reginald M. Schultes O. P.

I. Verzeichnis.

Benützte, behandelte und angeführte Handschriften.

(Die Ziffer nach dem Doppelpunkt gibt die Seitenzahl der Handschrift an.)

Admont:

Benediktinerabtei: Hs. 434: 342.

Amiens:

Bibl.: ms. 46: 359. — 84: 31. 337.

Assisi:

San Francesco: n. 18: 152. — 21: 144. — 33: 144. — 28: 204. — 70: 180. — 81: 188. — 509: 186.

Bibl. municipale: n. 22: 103[3]. 105[4]. 106.

Avignon:

Bibl.: n. 307: 204.

Avranches:

Bibl.: n. 33: 204.

Bamberg:

Kgl. Bibl.: n. 127: 377. — 128: 37. 378.

Bordeaux:

Bibl.: ms. 57: 161. — 58: 161. — 62: 31.

Boulogne-sur-Mer:

Bibl.: n. 24: 31. 40. 339. 344. 345.

Bourges:

Bibl.: ms. 56: 360.

Bruges:

Bibl.: n. 47: 359[1]. — 78: 31. 40. — 80: 144. — 84: 194. — 191: 75[1].

Brüssel:

Kgl. Bibl.: cod. 131: 31. — 124: 19. — ms. 274: 194. — n. 284: 19. — 286: 34. — 1426: 67.

Cambrai:

Bibl.: ms. 308: 31. 337.

Cambridge:

Univbibl.: ms. Kk. I 21 (n. 1955): 31.

Corp. Christ. Colleg: n. 355: 297.

Chartres:

Bibl.: n 421: 204.

Cues:

Hospitalbibl.: ms. 16: 186.

Dijon:

Bibl.: n. 219: 66.

Douai:

Bibl.: ms. 46: 57. — cod. lat. 47: 19. 343: 19. — 346: 23. — 347: 23.

Eichstätt:

Kgl. Bibl.: 188: 235.

Einsiedeln:

Bibl.: cod. 38: 27.

Erfurt:

Amplon. O.: n. 94: 173[1].

Evreux:

Bibl.: n. 84: 31.

Florenz:

Laurenz., S. Crucis, Plut. VII, dext. cod. 9: 360. — XI, dext. cod. 6: 94. — XI, dext. cod. 8: 144. — XI, dext. cod. 9: 144. — XI, dext. cod. 12: 145. — XII, dext. cod. 2: 31. 341. 351. — XII, dext. cod. 3: 145. — XXIV, dext. cod. 11: 179. — XXVI, dext. cod. 4: 135. — Abtei-

lung: Dei conventi soppressi, ms. 240: 156.

St. Gallen:

Bibl.: ms. 332: 194. — cod. 279: 22. 280: 22. — 281: 22.

Innsbruck:

Univbibl.: 259: 17. — 268: 17. — 297: 75[1].

Köln:

Dombibl.: c. 73: 22. — 104: 23.

Krakau:

Univbibl.: ms. 1416: 259.

Leipzig:

Univbibl.: ms. 132: 107[1]. — 427: 31. 335. — 428: 31. 335. — 461: 135. — n. 515: 161. — 569: 204. — 643: 65[1].

Lille:

Bibl.: ms. 20: 194.

Lyon:

Bibl.: n. 414: 23.

Madrid:

Bibl. nacional. B. 166: 65[1].

Mainz:

Stadtbibl.: „liber Bedae": 23.

[Migne:]

. . . .: 1. 8. 9. 11. 15. 17. 19. 22. 23. 25. 28. 34. 39. 44[1]. 49. 53. 54. 57. 59[2]. 65. 71[1]. 72[1]. 75[1]. 80[3]. 114. 159[1]. 185[2]. 190[2]. 223[1]. 225[3]. 241[3]. 268[1]. 285. 337[2]. 341[1]. 351[2]. 356[1]. 359.

Monte Cassino:

Bibl. n. 48: 12. — 131: 19. — 150: 351. 178: 23. — 235: 31. 40. 335. 339. 341. 351. — 236: 17. — 244: 17. — — 248: 17. 366: 351.

[Bibl. Cas in.: III, 321: 1. — IV, 274: 57. — 276: 31. 40[1]. 69[1].]

München:

Staatsbibl.: cod. lat.: 1439: 343. — 3682: 106. 256[1]. — 5838: 194. — 14327: 17. 16437: 90[2]. 146. — — 17452: 204. — 17625: 19. — 17838: 204. — 18124: 204. — 19134: 65[1]. — 21657: 248.

Nimes:

Bibl.: ms. 36: 22.

Orléans:

Bibl.: n. 86: 30. — 88: 12.

Oxford:

Balliol College: ms. n. 36: 360[2]. — n. 296: 338[2].

Bodl. cod. Laud. lat. 105: 75.

Mar. Magdal. College: n. 118: 31. 40. 335.

Univbibl.: n. 62 (63): 31. 335.

Padua:

Bibl. s. Antonii: n. 165: 186. — 332: 145. — 339: 145. — 354: 180.

Paris:

Arsenalbibl.: n. 61: 30. — 487: 359[1]. — 152: 54.

Mazarine: ms. 176: 88. — 180: 130. — 202: 359. — 255: 19. — 258: 30. 336. — 259: 145. — 260: 145. — 269: 94. — 270: 152. — 271—273: 204. — 1068: 287.

Bibl. nat.: ms. lat. 171: 67. 70. — 439: 359. — 647: 54[1]. — 656: 30. — 686: 40. 339. — 1977: 75. — 2030: 196[1]. — 2031: 196[1]. — 2032: 196. — 2392: 12. — 2393: 12. — 2543: 357[2]. — 2579: 16. 36. 40. — 2580: 30. 40. — 2581: 30. 40. — 8877: 56. — 9441: 102[1]. — 11574: 25. — 11575: 22. — 11576: 22. 347. — 11577: 347. — 11636: 24[2]. — 11968: 56. — 12028: 30. — 12029: 30. — 12267: 28. — 12289: 12. — 12322: 17. 36. — 13339: 1. — 13409: 18. — 14266: 56. — 14268: 145. — 14269: 145. — 14441: 30. 40. — 14442: 37. — 14443: 93[3]. 94. — 14522: 75[1]. — 14560: 65[1]. — 14785: 17. — 14786: 17. — 14807: 70. — 14885: 75[1]. — 14902: 118[1]. — 15276: 147[1]. — 15277: 152. — 15536: 135. — 15558: 156. — 15565: 93[3]. — 15600: 22. — 15601: 37. — 15602: 122. — 15603: 90. 111. 134. — 15604: 105. 106. 111. 130. — 15947: 118[1]. — 16780: 56. — 17246: 56. — 17288: 56. — 17452: 23. 24[1]. — cod. S. Victor. 859: 40. — nouv. a. lat. 1782: 287[1].

Univbibl.: n. 171: 67. 70.

Reichersberg (Oberösterreich):

Augustinbibl.: Sj. n. VIII: 346.

Reims:

Bibl.: ms. B. 106 (170): 146. — 119 —122: 22. — 124: 19. — 137. 138[1]: 31. 337. — 138: 31. 337. — 145: 360. — 161: 94[1]. — 163: 135. — 177: 188.

Rom:

Chisian. B. VII, 118: 221.
Vitt. Emmanuele: n. 339: 117.
Angel.: n. 120: 161. — 223: — 367: 221. — 376: 220. — 221. — 1264: 195.
Arch., Intr. et exit.: n. 565:

Barberini E. II. 43. 44: 197.
30 (B. II. 23): 1. 18.
Vat. Cod. lat.: 89: 206. 360. — 206. — 92—97: 363. (361 f.). — 16. 36. 81[2]. — 140: 16. 36. — 16. 36. — 143: 28. — 144: 176[1]. 271[6]. 351. 356. — 147: 231[1]. 79: 196[1]. — 518: 195. — 519: — 935: 161. — 3639: 195. — : 199. — 4950: 22. — 4960: 145. — 5606: 222[3].
r. II., 9: 188.
Vat. Pal.: 94: 116[1]. 122. — 188. — 113: 188. — 114: 188. 4: 56. — 610: 363. — 799: 135. 75: 210[1]. — 1826: 114. 307.
Vat. Reg.: 1, 104[b]: 315[5]. — 1. 7. 36. 81[2]. 211[1]. 357. — 79: 83. 3: 347. — 98: 12. — 104: 363. 12: 49. 338. 340. 341.
. Petri.: n. 61. B.: 31.

Rouen:

n. 106: 378. — 118: 359. — 31. 335. — 150: 19.

Salzburg:

St. Peter: cod. a. VIII., 30: 17. — a. XI, 7: 94.

Soissons:

Bibl.: ms. 79: 31. 339. — 80: 31. 339.

Toulouse:

Bibl.: n. 54: 204.

Tours:

Bibl.: ms. 93: 360.

Trier:

Stadtbibl.: ms. 104: 145.

Troyes:

Bibl.: ms. 140: 67. — 2266: 31.

Urbino:

Bibl.: lat. 29: 135.

Valenciennes:

Bibl.: ms. 44 (38): 359. — 89: 31. 336. 337. — 197 (189): 344. — 87: 23. — 88: 23.

Wien:

Hofbibl.: n. 213: 246[3]. — 746: 37. — 799: 246[3]. — 1247: 28[1]. — 1484: 145. — 3837: 246.
cod. lat.: 4045: 235. — 4123: 244. — 4200: 246. — 4233: 247. — 4587: 245. — 4837: 246[3]. — 4859: 246. — 4908: 235[2].
Schottenbibl.: n. 108: 145.

II. Verzeichnis.

Erklärte und angezogene Schriftstellen.

Bemerkungen: 1) Die Zahl vor dem Doppelpunkt bedeutet die Schriftstelle, die Zahl nach demselben gibt die Seitenzahl an. 2) Die Seitenzahlen aus Kursivschrift bedeuten den Ort einer ausführlichen Erklärung, die anderen entweder beiläufige Erklärung oder bloßes Zitat.

Genesis.

2, 17: 142. — 4, 4: 310. — 15, 18: 203. — 15, 6: 292. — 24, 7: 203. — 49, 10: 191. 266.

Exodus.

10, 3: 143. — 14, 31: 249. — 29, 21: 183. — 20, 17: 321. — 20, 18: 154. — 25, 17: 142. — 25, 18: 152. — 25, 22: 286 [1]. — 34, 7: 323. — 34, 33: 112. 118. 131.

Leviticus.

10, 19: 183. — 18, 5: 172. 295. 307. 313. — 18, 26: 305 [1].

Numeri.

23, 19: 150. 240.

Deuteronomium.

4, 8: 150. — 6, 4: 97. 113. 119. — 6, 7: 133. — 18, 15: 148. 167. 237. 266. — 30, 6: 250. — 30, 11—14: 313. — 30, 12: 172. 307. 327.

Josue.

4, 19: 94.

Richter.

6, 34: 100. — 14, 14: 91. 118. — 16, 21: 92.

I. Könige.

9, 15: 92 [2].

III. Könige.

8, 46: 323.

IV. Könige.

4, 1–7: 129. — 4, 7: 277.

Tobias.

3, 13: 209.

Esther.

10, 6: 236.

Job.

25, 3: 151 [1]. — 27, 13: 219. — 29, 14: 100. — 31, 18: 274. — 39, 26: 213.

Psalmen.

1, 2: 319. — 2, 10: 321. — 3, 4: 324. — 10, 8: 137. — 11, 6: 206. — 12, 4: 92. — 12, 6: 209. — 13, 3: 187. 323. — 17, 27: 327. — 31, 1: 86. — 31, 2: 52. 86 [2]. — 31, 5: 323. — 31, 6: 318. — 36, 11 u. 22: 219. — 41, 2: 212. — 44, 7: 327. — 44, 8: 49. — 44, 11: 314. 320. — 49, 13: 111. — 50, 5: 323. — 50, 7: 128. — 58, 11: 129. — 61, 2: 143. — 65, 2: 141. — 67, 31: 150. — 67, 35: 271. — 68, 5: 257. — 70, 16: 53. — 74, 3: 151. — 78, 9: 142. — 83, 7: 97. — 83, 12: 192. 272. — 84, 11: 161. — 84, 12: 149. 269. — 87, 6: 182. — 88, 2: 52. 208. — 93, 18: 209. — 97, 2: 122. 220 [1]. — 97, 3: 101. — 102, 5: 213. — 103, 30: 213. — 110, 9: 129. 142. — 113, 6: 92. — 113, 9: 271. — 118, 48: 267. — 118, 80: 217. — 118, 96: 135. 144. — 118, 103: 92. — 118, 156: 208. — 118, 163: 319. — 124, 4: 327. — 126, 3: 219. — 129, 3: 39. — 129, 7: 149. — 131, 9: 100. — 144, 13: 39. 43. — 144, 14: 257 [1]. — 147, 20: 139.

Sprüchwörter.

3, 16: 5. 14. 62. 101. — 6, 23: 139. — 8, 6: 253. — 8, 8: 253. — 10, 12: 141. 269. — 12, 21: 151. — 13, 8: 231. — 13, 12: 242. — 20, 9: 128. 155. 323. — 22, 20: 189. — 25, 4: 2, 12. — 28, 1: 151. — 29, 17: 205.

Prediger.

1, 15: 327. — 7, 17: 135. — 7, 21: 128. 323.

Hohes Lied.

1, 2: 214. — 1, 3: 92. 326. — 4, 1—2: 210. — 4, 8: 314.

Buch der Weisheit.

3, 14: 133. — 7, 27: 213. — 8, 21: 321. — 11, 24: 121. 181. 239. — 15, 7: 181. — 21, 14: 121.

Buch Sirach.

1, 26: 92. — 2, 1: 151. — 2, 8: 255. — 4, 33: 151. — 18, 22: 217. — 21, 17: 181. — 39, 7: 323. — 44, 16: 173. — 49, 29: 130.

Isaias.

1, 10: 328. — 1, 16: 210. — 1, 19: 328. — 8, 17: 241. — 11, 2: 311. — 11, 5: 151. 154[4]. — 21, 4: 121. 128. 239. — 26, 12: 273. — 28, 16: 88[2]. 292. — 28, 20: 53. — 30, 15 (70): 101. 115. 126. — 40, 5: 200. — 42, 8: 120. 128. 239. — 42, 19: 311. — 49, 4: 156. — 49, 6: 245. — 49, 24: 129. 277. — 52, 3: 129. 141. 240. 311. — 53, 4: 20. 250. 293. — 53, 6: 141. 257. 271. 284. — 53, 8: 257. — 54, 17: 129. — 55, 1: 129. — 56, 1: 254, 283. — 59, 4: 130. — 63, 3: 293. — 64, 4: 193. — 64, 7: 151[1].

Jeremias.

1, 10: 314. — 5, 3: 255. — 7, 21—23: 328. — 7, 28: 265. — 8, 7: 130. — 31, 31—32: 200.

Klagelieder.

3, 22: 209.

Baruch.

3, 38: 149.

Ezechiel.

16, 51: 183[1]. — 20, 11: 152[3]. — 20, 21: 307. — 26, 26: 119. — 33, 12: 101. — 36, 25: 20. 210. 250. — 36, 26: 109.

Daniel.

12, 4: 46[2].

Osee.

2, 20: 321.

Joel.

2, 13: 209. — 2, 28: 191. 210. 267.

Michäas.

7, 19: 143.

Habakuk.

2, 4: 2. 11. 17. 20. 29. 32. 34. 36. 50. 61. 84. 88. 91. 109. 119. 128. 131. 137. 153. 162. 163. 190. 195. 223. 249. 255. 261. 269. 282. 303. 310. 321.

Zacharias.

1, 3: 101. 115. 126. — 9, 11: 241. 257.

Malachias.

2, 7: 317.

Evangelium nach Matthaeus.

3, 2: 319. — 3, 15: 151. 172. — 4, 4: 317. — 5, 17: 27. 134. 135. 152. 162. 172. 179. 234. 244. 258. 295. 299. — 5, 18: 254. — 5, 20: 151[1]. — 6, 23: 50. — 6, 33: 36[1]. — 7, 2: 50. — 8, 29: 114. — 9, 13: 209. — 9, 22: 255. — 11, 25: 290. — 15, 24: 298. — 17, 3: 116. 120. 238. — 19, 28: 150. — 19, 29: 290. — 25, 21 u. 23: 216. — 25, 34: 50. — 25, 41: 50. — 26, 28: 210.

Evangelium nach Marcus.

16, 16: 19. 20. 44. 58. 133. 236. 249. 255. 256. 310. 315. — 16, 20: 61. 89. 116. 120. 132. 148. 154. 167. 237.

Evangelium nach Lukas.

1, 6: 151. — 1, 54: 209. — 1, 75: 151. — 1, 78: 209. — 7, 47: 51. — 10, 27: 73. — 10, 28: 73. — 12, 47: 100. — 18, 14: 183[1]. 217. — 24, 44: 254. — 24, 49: 100.

Evangelium nach Johannes.

1, 12: 144. — 1, 16: 83[4]. 95. — 1, 17: 149. 258. 321. — 3, 5: 96. — 4, 13 u. 14: 219. — 5, 22: 253. — 5, 39: 15. 132. — 5, 46: 140. 266. 283. — 6, 37: 128. — 6, 47: 255. — 8, 14: 253. — 8, 34: 141. 277. — 14, 1: 52. — 14, 6: 92. 109. 123. 153. 262. — 15, 3: 162. — 15, 5: 7. 272. — 15, 13: 50. — 16, 2: 171. — 16, 8: 117. 135. — 17, 3: 171. — 19, 30: 135. — 20, 17: 92.

Apostelgeschichte.

1, 8: 132. — 2, 24: 242. — 3, 17: 102. — 3, 22: 167[2]. — 4, 12: 214. — 8,

15: 93. 97. 113. 119. — 10, 34: 256. — 10, 35: 205. — 10, 43: 140. 148. 167. 238. 256. 267. 284. — 10, 44: 191. 256. — 13, 39: 256. — 15, 9: 117. 135. 140. 150. 155. 240. 256. 269. — 15, 10: 130. 132. 267. — 15, 11: 190[4]. — 17, 28: 92. 109. 123. 153.

Brief an die Römer.

1, 1: 78.
1, 3: 79.
1, 4: 80. 302[1].
1, 11: 77.
1, 16: 7. 9. 34. 36. 54. 84. 157. 162. 186. 189. 223. 249. 297. 299. 302. 310. 333.
1, 17: 1. 2. 3. 4. 5. 9. 10. 11. 13. 15. 17. 19. 25. 27. 28. 31. 34. 36. 37. 39. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 49. 50. 53. 57. 58. 59. 60. 61. 70. 71. 84. 88 f. 91. 92[5]. 93. 94. 96. 97. 98. 99. 100. 108. 109. 110. 112. 113. 114. 118. 119. 120. 122 f. 131 f. 136. 137. 138. 147. 152. 157. 163. 173. 180. 190. 194. 195. 220[1]. 223. 236. 249. 253. 256. 258. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 281. 289. 290. 291. 297. 298. 299. 303. 303[1]. 310. 315. 316. 317. 331[1]. 333.
1, 18: 163. 333.
1, 22: 313.
2, 11: 133.
2, 13: 170[1]. 182[6]. 183. 183[1]. 217. 237. 237[3].
2, 25: 46.
2, 29: 228.
3, 4: 194. 203[4]. 227.
3, 9: 377.
3, 10: 323.
3, 11: 193[1].
3, 12: 280.
3, 19: 143, 159[1]. 291. 294.
3, 20: 12. 61. 73 f. 85. 100. 110. 123 f. 138 f. 158. 159[2]. 166[2]. 174. 182. 223. 224. 228. 242[1]. 265. 289. 291. 304. 310. 318. 319. 320. 333.
3, 21: 2. 5. 9. 10. 12. 13. 15. 18. 20. 25. 27. 29. 32. 35. 36. 38 46. 47. 48. 50. 54. 55. 61. 89. 94. 100. 110. 114 f. 120. 126 f. 132. 139 f. 148. 153. 159. 165. 174. 181. 190. 192. 224. 237. 250. 251. 255. 265. 266. 267. 268. 283. 290[1]. 291 f. 299. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 333.
3, 22: 2. 5. 10. 12. 14. 16. 18. 20. 26. 28. 29. 33. 35. 36. 38. 48. 50. 55. 62. 80. 88. 89. 101. 115. 120. 127. 128. 133. 140 f. 143. 148. 166. 181. 191. 227. 237. 250. 256. 268. 274[4]. 284. 281. 291. 294. 299. 311. 317. 320. 333.
3, 23: 2. 5. 6. 12. 16. 21. 26. 28. 29. 33. 35. 36. 38. 51. 52. 62. 89. 101. 116. 120. 127 f. 139. 141. 148 f. 159. 166. 177. 181. 191. 229. 239. 256. 271. 284. 284. 285. 293. 294. 304. 311. 324. 333.
3, 24: 2. 5. 12. 16. 21. 26. 29. 33. 35. 36. 38. 51. 56. 63. 111. 116. 129. 141. 149. 154. 159. 166. 177. 191. 216. 229. 239. 250. 257. 272. 274. 275. 276. 277. 278. 284. 293. 304. 311. 333.
3, 25: 21. 29. 30. 33. 35. 36. 51. 63. 101. 116. 129. 142. 149. 159. 166. 177. 191. 240. 251. 257. 285. 293. 294. 304. 311. 324. 334.
3, 26: 21. 30. 35. 51. 143. 166. 177. 181. 191. 240. 257. 293. 294. 304 f. 312. 334.
3, 27: 35. 85. 293. 295. 305. 325. 335.
3, 28: 18. 35. 139[1]. 150 159[2]. 169. 242. 286. 293. 297. 312. 300. 305. 334.
3, 29: 305.
3, 30: 195. 194. 295. 305.
3, 31: 305.
4, 2: 137. 143. 228. 324.
4, 3: 44. 81 f. 187. 331.
4, 5: 86.
4, 6: 86.
4, 13: 71.
4, 23: 72.
5, 1: 128. 147. 155. 183[1]. 218. 262.
5, 11: 324.
5, 12: 128. 149. 155. 239.
5, 20: 133.
5, 21: 297.
6, 7: 218.
6, 23: 95. 218.
7, 7: 175. 318.
7, 12: 72.
7, 13: 72.
7, 22: 16.
7, 23: 226.
7, 24: 16.
7, 25: 16.
8, 2: 226.
8, 3: 144.
8, 4: 73.
8, 14: 218.
8, 18: 218.
8, 30: 216.
8, 33: 52. 148. 154. 269.
8, 35: 50.
8, 38: 50.
9, 30: 71.
9, 31: 160.
9, 33: 83.
10, 1: 102. 170.
10, 2: 89. 102. 170. 305. 326.
10, 3: 3. 6. 7. 9. 10. 12. 14. 16. 18. 21. 26. 28. 30. 33. 36. 37. 39. 52. 54.

63. 89. 103. 111. 117. 121. 122. 130. 133. 134. 135. *137. 143. 154. 157. 242. 170. 178. 184. 187. 193.* 234. *160. 251. 258.* 289. 290[1]. *295.* 297. 298. *313.*
10, 4: *3. 7. 8. 12. 18. 27. 30. 33. 36. 37. 39. 49. 52.* 53. *64. 86 f. 89. 103. 111. 117. 121. 130. 133 f. 135. 151. 155. 160. 171. 178. 185. 193. 234. 243. 258.* 289. 290[1]. 295. 297. 306. 327.
10, 5: *86. 235. 213. 296. 306.*
10, 6: 22. 87. 152. *296. 327. 328. 329.*
10, 7: 152.
10, 9: 140.
10, 10: 87.
10, 11: 128. 155. 269.
10, 14: 137.
11, 5: 205.
11, 6: *83.* 139.
13, 8: 134.
13, 10: 244.
14, 23: 265.
15, 8: 140. 266.

1. Brief an die Korinther.

1, 23: 298, 310. — 1, 24: 162. — 1, 25: 44. — 1, 29: 324. — 1, 30: 53. 101. 149. 231. 238. 290. — 4, 3—5: 314. — 4, 7: 199[3]. — 6, 11: 219. — 8, 2: 60. — 10, 11: 154. 192. 202. — 12, 8: 132. 273. — 13, 2: 18. 74. 270. — 13, 10: 164. — 13, 12: 137. — 13, 13: 80. — 15, 10: 141. — 15, 21. 22: 53.

2. Brief an die Korinther.

1, 5: 215. — 3, 5: 141. — 3, 6: 182. 3, 9: *246.* — 3, 14: 131. — 3, 14. 15: 122. — 3, 15: 261. — 3, 17: 156. — 3, 18: 13. 25. 158. 261. 316. — 4, 13: 137. 143. — 4, 16: 213. — 6, 2: 148. 154. 241. 266. — 10, 5: 133. 151. 243. — 12, 2. 4: 253. 281.

Brief an die Galater.

1, 14: 171. — 2, 3: 291. — 2, 15: 199. — 2, 16: 130. 149[1]. *199.* 254. — 2, 17: *200.* — 2, 18: *200.* — 2, 19: 200. — 2, 20: 137. 142. *201.* — 2, 21: 27. 183. 192. 201. 228. — 3, 6: 201 f. 313. — 3, 8: 169[3]. — 3, 10—12: 170[1]. — 3, 11: 111, 269. — 3, 12: 26. — 3, 13: 85. — 3, 19: 202. — 3, 20: 137. — 3, 21: *202.* — 3, 22: 26. 202. — 3, 23: 202. — 3, 24: 133. 144. 193. 202. 258. 267. — 3, 25—28: 203. — 3, 27: 291. — 3, 28: 149. 166. 270. — 4, 7: 149. — 5, 2: 52. 134. 244. — 5, 4: 266. 283. — 5, 6: 140. 270. — 6, 10: 293.

Brief an die Epheser.

1, 6: 274. — 1, 11: 142. — 2, 8: 140. 168. 269. — 2, 20: 131. — 3, 17: 140, 269. — 4, 5: 98. — 4, 23—24: 212. — 4, 24: 212. — 5, 2: 232. — 5, 25: 210.

Brief an die Philipper.

2, 9: *240 f.* 340[2]. 341. 343. — 2, 9—11: 350. — 3, 6: 193[1]. 203[4]. — 3, 7: 28. — 3, 8: 14. — 3, 9: 58. 111[2]. 203. 254.

Brief an die Kolosser.

1, 19—20: 207. — 3, 10: 212. — 3, 11: 141. 291. — 3, 14: 138.

1. Brief an Timotheus.

1, 5: 93. — 1, 5: 244. — 1, 5: 134. — 1, 5: 171. — 1, 5: 185. — 2, 5: 223. — 5, 12: 265.

2. Brief an Timotheus.

4, 8: 163.

Brief an Titus.

2, 3: 205. — 2, 14: 129. 277. — 3, 5: 139[1]. 149. 182. 184. *205. 214.* — 3, 6: 240. 272. — 3, 6: 214. *214.* — 3, 7: 215. *215. 219.*

Brief an die Hebräer.

2, 4: 132. — 7, 19: 144. 167. — 9, 9: 151. — 9, 9—10: 243. — 9, 10: 141. — 11, 1: 42. 119. — 11, 6: 9. 140. 254[2]. 269. — 12, 2: 140. 269.

1. Brief des Petrus.

1, 3: 212. — 1, 10: 256. — 1, 18—19: 240. — 1, 18: 142. 231. — 2, 9: 162. 3, 18: 142. — 4, 18: 151.

1. Brief des Johannes.

1, 8: 323. — 2, 1—2: 233. 257. — 2, 2: 142. 149. 240. — 2, 22: 93[2]. — 3, 2: 13. 20. 249. — 3, 14: 262. — 4, 10: 206. — 4, 16: 140. 269.

Brief des Jakobus.

1, 5: 121. 128. 239. — 1, 17: 48[2]. 100. 133. 269. — 1, 18: 322. — 2, 14: 294. — 2, 17: 20. 25. 294. — 2, 18: 294. — 2, 19: 41[3]. 60. 81[1]. 93. 263. 294. — 2, 19: 113. — 2, 20: 25. 170. 265. 269. 270. — 2, 21: 18. 217. 315[5]. — 2, 24: 113. 217. — 2, 26: 25. 99. 139[1]. 140.

Geheime Offenbarung.

1, 3: 137. — 1, 5: 210. 257. 240. 150. — 7, 14: 211. — 14, 6: 152. — 19, 8: 218. — 20, 12: 123. — 21, 22: 348. — 22, 11: 216. 151[1].

III. Verzeichnis.

Sachregiſter über iustitia Dei und iustificatio impii.

Bemerkung: Wir geben dieſes Verzeichnis, um den Anſchluß an den Text zu wahren, nach den Stichworten der erklärten Schrifttexte. Aus eben dem Grunde haben wir auch den lateiniſchen Text vorgezogen, um ſo den urſprünglichen Wortlaut anführen zu können. Bei der Mannigfaltigkeit des gebotenen Materials konnten nur Fragen von größerer Bedeutung und engerer Beziehung zum Lutherwerke notiert werden. Gerade in dieſer Hinſicht dürfte aber das III. Verzeichnis ein treffendes Bild von der Geſchichte dieſer Fragen bieten.

I. *„Iustitia Dei“*

(Rom. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3; 10, 6.)

A. = ***qua ipse Deus iustus est:*** 2. 3. 48. 49. 88. 119.

1. = *qua dat, quod promisit, ex quo iustus apparet:* 1. 2. 3. 11. 12. 31. 39. 43. 45. 47. 51. 58. 62. 91. 101. 108. 113. 118. 119. 137. 140. 147. 157. 173. 176. 227. 253. 254. 260. 265.
2. = *Dei remuneratio iusta sive in electis, sive in reprobis:* 49. 91. 110. 162. (253).
3. = *misericordia Dei:* 2. 5. 12. 18. 33. 51. 62. 176. 227. 238. 254. 267. 268.
4. = *qua suscipit confugientes ad se (quia non suscipere iniquitas est):* 2. 62. 101. 115. 120. 126. 267.
5. = *utrumque, sc. qua Deus iustus est et quam dat homini:* 20. 48.

B. 6. = ***„non qua iustus ipse Deus“:*** 4. 5. 6. 7. 10. 14. 18. 20. 21. 25. 26. 33. 54. 55. 56. 61. 62. 63. 103. 120. 148. 150. 155. 167. 170. 181. 223. 227. 234. 237. 243. 251. 258. 268. 311[2]. 315.

C. = ***Iustitia = iustificatio:***

7. = *caritas:* 50. 51. 70. 217. 227. 247.
8. = *Christus promissus (manifestatio Christi):* 2. 3. 12. 15. 16. 20. 21. 22. 25. 26. 57. 134. 290.
9. a) = *dominium et ius, unde decideramus:* 85.
b) = *donum Patris et Filii et Spiritus Sancti:* 19. 249.
10. = ***Iustitia fidei:*** *fides, qua iustificatur homo; iustificatio ex fide, per fidem, per fidem Christi:* 1. 7. 10. 12. 12. 14. 26. 28. 29. 30. 33. 50. 51. 53. 56. 89. 103. 111. 130. 133. 143. 150. 151. 156. 160. 168. 178. 184. 187. 193. 223. 243. 258. 260. 292. 315.
11. = *gratia, in adjutorio gratiae constituta:* 7. 18. 25. 27. 47. 48. 53. 64. 83. 85. 100. 157. 167. 216. 243. 247. 255. 258. 273. 293. 295. 312.
12. = *innocentia:* 37.
13. = *iustitia baptismatis* (fluminis, flaminis, sanguinis): 12. 20. 21. 210. 216. 250. 251.
14. = *iustitia infusa, non acquisita:* 170. 183. 193. 203. 246. 247.
15. = *iustitia congrui:* 116. 120. 127.
16. = ***Iustificatio hominis*** (= iustitia quam Deus dat (confert, impertitur etc.) = quae est in homine a Deo = qua Deus iustos (credentes, fideles, salvos) facit = qua Deus iustificat impium (credentes etc.) = qua (formaliter) iustificatur homo (impius etc.) = qua de infideli fit fidelis = qua Deus induit hominem = justificatio gratuita etc.: 1. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 17. 18. 19. 20 21. 26. 28. 29. 30. 31. 33. 35. 36. 37. 45. 47. 48. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 58. 61. 62. 63. 64. 70. 85. 88. 89. 91. 94. 100. 103. 106. 108. 111. 112. 115. 117. 118. 120. 121. 122. 124. 126. 127. 129. 130. 131. 132.

133. 134. 135. 137. 140. 143. 147. 148. 150. 151. 152. 154. 156. 157. 160. 162. 167. 168. 170. 173. 176. 178. 181. 184. 191. 192. 193. 201. 203. 220[1]. 223. 227. 228. 234. 236. 237. 238. 243. 247. 249. 250. 251. 253. 254. 255. 256. 258. 260. 266. 268. 269. 276. 283. 284. 285. 292. 295. 310. 311[2]. 315. 325. 333[3].

Evangelium = *virtus Dei in salutem:* Rom 1, 16.

= potestas, potentia, virtus Dei salvativa, continet virtutem Dei, gratiam et iustitiam: 9. 31. 32. 34. 37. 47. 55. 57. 73. 84. 127. 137. 147. 157. 162. 180. 186. 189. 248. 249. 289. 290. 298. 303. 310.

17. = *motus ad iustificationem:* 276.

18. = *opera bona, executio (adimpletio) bonorum operum a Deo procedens (legem implere):* 12. 34. 38. 43. 71. 86. 116. 217.
cf. Justificatio sine operibus, infra n. XI, 6.

19. = *opera iusta nihil reputare propter iustitiam Christi (imputatio):* 314.

20. = *regeneratio (reformatio imaginis):* 209. 212. 276.

21. = *remissio peccati (= indulgentia, venia peccatorum etc.):* 2. 12. 21. 28. 35. 38. 48. 52.

22. = *virtus universa:* 282.

23. = multiplex (8): 151[1].
iustitia acquisita-infusa: 193. 194. 246. 247
iustitia politica-legalis: 192. 193. 292. 295. 304[1]. 331.
iust. perfecta-imperfecta: 192. 193. 203.

II. *Causa iustitiae-justificationis.*

1. causa *efficiens* = redemptio: 149. 168. 184, 191. 240. 272.
principalis = Deus (solus): 129. 149. 184. 191. 192. 192. 247. 271. 272. 276. (solus Deus effective).
coniuncta = fides passionis Christi: 129.
media (proxima) = Christus: 129. 155. 157. 184. 272. 277.
universalis = redemptio: 149.
causa acquirens (disponens) = fides passionis: 184. 191. 272.

2. causa *finalis* = ostensio iustitiae Dei — implere promissa: 129. 149[1]. 155. 168. 184. 191. 241. 242. 271. 286. 312. Cf. infra n. XV.

3. causa *formalis* = gratia gratum faciens: 129. 133. 149. 155. 168. 184. 191. 192. 240. 247. 271. 273. 276. 277. 284.
= fides 149. 272.
= meritum passionis Christi: 129. 155.
= modus gratuitus: 129. 184. 191. 240. 272.

4. causa *materialis* = in qua = homo: 149. 157. (iustificandus) 241. 271.
= credens: 129. 149[1]. 155. 157.
= peccatorum remissio: 168. 241. 272.
= fides passionis Christi: 272.

5. causa *meritoria* = passio Christi: 133. 191. 272. 277.
= Christus: 157. 240.

6. *Requisita* ad iustificationem = gratiae infusio, motus virtutis liberi arbitrii, contritio, peccatorum remissio: 96. 106.
= libera assensio et rectificatio: 168.
= octo requiruntur (mortificatio etc.): 151.

7. effectus iustitiae = facit dignum vita aeterna (salus, beatitudo): 34. 36. 47. 55. 83. 87. 124. 191. 192. 193. 201. 202. 203. 258. 282. 289. 298.
Justificatio per fidem n. VI sqq.

III. *Justitia Dei* (= justificatio) *revelatur in Evangelio* (Rom. 1, 17); *manifestata est* (Rom. 3, 21).

= non dubie, sed manifeste, per miracula confirmata: 27. 61. 89. 110. 116. 132. 140. 148. 154. 166. 167. 181. 190. 224. 237. 256. 260. 266. 283. 288.
= dum dat fidem (in credenti) 1. 15. 17. 58. 147. 236. 260.

IV. *Justitia Dei (justificatio)* est *testificata a lege* (Rom. 3, 21).

= lex figuravit, promisit, significavit, praenuntiavit, praecipiebat etc. justitiam per fidem i. e. Jesum Christum — lex enim praecipiendo, minando et non justificando, ostendit hominem non posse justificari, nisi dono Dei per adjutorium Spiritus sancti: 4. 5. 9. 10. 11. 13. 14. 15. 26. 33. 46. 55. 61. 62. 73. 89. 116. 120. 132. 140. 143. 148. 154. 167. 171. 174. 175. 192. 202. 223.

237. 256. 260. 266. 267. 283. 284. 311.
Cf. infra: sine lege n. X.

V. *Necessitas, universalitas justificationis.*

1. *Omnes peccaverunt* (Rom. 3, 23):
= originaliter vel et propria voluntate 6. 12. 33. 36. 63. 89. 128. 149. 155. 181. 229. 239. 271. 311.
(solo Christo excepto: 16. 63. 142. 286.)
2. *Omnes egent gloria Dei* (Rom. 3, 23): egent = privati sunt facultate ad Dei gloriam: 284.
gloria Dei:
a) = gratia: 12. 26. 28. 159. 160. 191. 256. 284.
b) = indulgentia seu venia: 21. 28. 29. 63. 110. 120. 177. 239. 271.
c) = iustitia = iustificatione: 18. 33. 35. 38. 63. 111. 117. 128. 141. 149. 155. 166. 177. 181. 229. 239. 271. 324.
d) = misericordia Dei: 94. 177. 256.
e) = quia in iustificatione impii Deus gloriosus apparet 18. 33. 35. 38. 63. 94. 110. 111. 117. 120. 128. 141. 149. 155. 166. 177. 181. 191. 229. 239. 256. 271.
f) = relucent potentia, sapientia et benignitas Dei 84. 111. 120. 128. 181. 239.
g) = maius opus quam creatio 82. 84. 121. 128. 181. 239.
3. *Non est distinctio.* (Rom. 3, 22):
In omnes et super omnes. (Rom. 3, 22):
a) = sive Judaeos sive gentiles, universaliter, 2. 11. 12. 20. 21. 26. 28. 33. 36. 38. 51. 89. 110. 116. 120. 133. 139. 141. 166. 176. 181. 191. 228. 238. 250. 265. 269. 284. 299. 311.
b) = omnes gratuito iustificantur, non hic per meritum, ille gratis 35. 36. 38. 48. 51. 70. 191. 292.
4. *Super omnes.* (Rom. 3, 22):
a) = cf. in omnes.
b) = desuper, coelitus data (iustitia): 36. 38. 48. 62. 89. 116. 120. 128. 133. 149. 155. 166. 229. 238. 269.
c) = superans meritum: 35. 36. 38. 56. 141. 284.
d) = per Christum, per Apostolos: 120. 191. 238. 250.
5. ***Suam (iustitiam)*** *quaerentes,* ***iustitiae Dei*** *non sunt subiecti.* (Rom. 10, 3.). (Phil. 3, 9.): *Sua (propria) iustitia:*
a) = iustitia legis, ex operibus legis, per carnales observationes: 3. 9. 10. 12. 14. 21. 26. 28. 30. 36. 37. 52. 63. 89. 111. 121. 130. 133. 142. 150. 155. 156. 170. 178. 179. 184. 193. 208. 234. 243. 258. 313.
b) = iustitia ex operibus (credentes se ex operibus justificari): 33. 111. 117. 133. 160. 179. 203. 234.
c) = justitia ex viribus propriis (de suis viribus praesumere): 7. 8. 10. 14. 36. 56. 135. 156. 170.
d) = legem suis viribus accepisse, implere posse credentes: 6. 10. 14. 15. 26. 28. 33. 56. 64. 74. 121. 135. 151. 160. 170. 179. 243. 258.
Justitiae Dei non sunt subiecti:
a) = non credentes in Christum, Christum ignorantes: 3. 7. 12. 14. 16. 18. 21. 26. 30. 64. 86. 89. 121. 134. 135. 143. 170. 171. 178. 184. 188. 234. 243.
b) = non credentes, non volentes justificationem per solam fidem vel gratiam: 28. 33. 36. 64. 121. 130. 133. 135. 142. 156. 243. 258. 313.

VI. *Justitia — justificatio per fidem.*

A. *Fides — quid sit.*

1. Decem acceptiones fidei: 265.
2. = non apparentium: 59. 164. 165.
3. = assensus quidam cum certitudine ad id quod non videtur: 41. 138. (nec dubium nec opinio: 138).
4. = certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium: 71.
5. = credere quae non videntur: 4. 17. 59. 71. 88. 98. 164. 165.
6. a) = donum Dei ut credamus: 10. 56. 106. (per sacramenta 106).
b) = ex gratia praecedente suscipitur: 83.
c) = occulta Dei inspiratione infunditur: 10. 14. 55.
7. = improprie = certa cognitio: 4. 17. 59. 93. 137. 153. 165. 265. (cf. fides rerum.)
8. = non potest stare cum intuitiva visione: 164. 165.
9. = supra opinionem et infra scientiam: 71.
10. = dependet ab intellectu et voluntate: 138.

B. *Divisio fidei.*

1. fides acquisita — fides infusa: 170. Cf. 1, 14.

2. fides catholica = quod universaliter credendum est: 60.
3. fides cognitionis (Deum esse): 71. 82. cf. credere Deum.
4. fides confidentiae: 71.
5. fides coniecturae, ex coniectura (daemonum): 114.
6. fides consensus: 71.
7. fides corrupta — non violata: 85.
8. = *credere Deo:* 71. 82. 93. 114. 149. 269. 317.
= fides consensus: 71.
= credere eis quae Deus dicit: 93. 114.
= commune bonorum et malorum: 269.
= *credere Deum:* 71. 82. 93. 114. 149. 269. 317.
= fides cognitionis: 71. 93.
= Deum esse: 71. 82.
= *credere in Deo:* 71.
= fides confidentiae: 71.
= *credere in Deum:* 38. 71. 82. 83. 93. 114. 149. 269. 317.
= Deum diligere et imitari: 82.
= Deo per fidem et dilectionem inhaerere: 83.
= per fidem in Deum tendere: 38[1]. 71. 149[1]. 269. 317.
= fides formata: 93. 149. 269.
9. fides explicita — implicita: 93. 97. 113. 119. 202.
10. a) fides *qua* creditur *cum caritate*: 60. 71. 74. 138. 164. 262. 269. 270. 283.
quattuor conditiones: 270.
est fides formata caritate: 71. 138. 164. 262. 283.
Vide infra: fides formata, n. 11.
b) fides *qua* creditur *sine caritate*: 60. 71. 74. 113. 138. 164. 190. 262. 264. 269.
Vide infra: fides informis, n. 11.
c) fides = *id quod* creditur: 60. 71. 138. 164. 265.
11. *fides formata (informata) caritate — fides informis.*
fides formata:
a) = cui caritas adjungitur: 60. 71. 99. 138. 140. 148. 164. 165. 256. 261. 262. 263. 283.
b) = cuius motus informatur caritate: 99. 140. 141. 264.
c) = cuius motus est a voluntate perfecta per caritatem: 138. 140.
d) = cuius perfectio est caritas: 81.
e) = credere in Deum, cf. supra n. 8.
f) = quae tendere facit in Deum: 202.
g) = perfecta inhabitatio Dei: 138. 140. 269.
h) = est virtus (perfecta): 60. 71. 138. 164. 263. 283.
i) = est meritoria: 124. 190. 261.
k) = non nisi a bonis haberi potest, facit vere fideles et Christianos: 60. 74. 80. 164. 262. 269.
l) = caritas est extra essentiam fidei: 138. 165[2]; caritas non pertinet ad formalem et quidditativam rationem habitus fidei: 165. 264.
cf. infra: per caritatem n. VII.
fides informis:
a) = sine caritate: 60. 71. 93. 99. 113. 190. 261. 263. 283.
b) = non innititur primae veritati propter se: 263; propter rationem creatam: 263; propter experimenta et extortam necessitatem quandam (in daemonibus): 263.
c) = non tendit in Jesum amando: 263.
d) = differt intentione (gradu) tantum a fide formata: 113.
e) = non est fides, sed potius objectum fidei: 316.
f) = non est virtus: (50). 71. 138. 164. 282.
g) = est habitus infusus: 263.
h) = non vivificat: 263. 316. cf. infra VI, D, b, 2.
i) = est etiam in malis Christianis, sed nominetenus Christianis: 60. 74. 164. 262. (non: 74. 81).
k) = accedente caritate manet habitus fidei informis et informatur: 60. 99. 138. 148. 164. 190. 261. 264.
l) = accedente caritate non manet habitus fidei (informis): 60. 99. 113; sed loco eius succedit alia, quae est informata: 99. 113.
m) = fides informis manet simul accedente fide formata: 113.
12. *fides operans per dilectionem:* 5. 13. 41. 42. 43. 74. 80. 81. 82. 86. 92. 99. 104. 124. 286.
a) = fides et dilectio: 74. 80.
b) = cuius opus est dilectio: 74. 80.
c) = id agere, quod credimus Deum velle: 82.
d) = ex ea justitia: cf. infra VI, D, b, 4.
e) = ex ea meritum: 124.
f) = solum bonorum: 74. 80.
Cetera vide sub: fides formata, n. 11, non ex operibus, n. XI.
13. fides rerum: 4. 17. 32. 59; cf. infra n. VI, C, d, 36.
14. fides daemonum: 81. 93. 113. 114. 263.
Alias divisiones vide infra n. VI, C, d: ex fide in fidem.

C. „*Justus ex fide vivit*“ (Rom. 1, 17.) „*Justitia autem Dei per fidem*“ (Rom. 3, 21.)

a) (negative):

1. = non ex lege vel operibus legis: 2. 9. 11. 36. 61. 124. 127. 223. 224.
2. = non per liberum arbitrium: 124. 127.
3. = non ex operibus, cf. infra n. XI.
4. = non ex quacumque iustitia civili ... vel vita morali vel doctrina morali: 186. 227. 228. (non ex philosophica sapientia 186).

b) *ex qua fide?*

1. = ex fide cum caritate — ex fide formata: 60. 71. 99. 138. 140. 141. 149. 164. 165. 181. 190. 191. 202. 203. 217. 240. 254[2]. 256. 258. 261. 262. 268. 269. 270. 282. 283. 284. 286.
2. = ex fide, quae per dilectionem operatur: 5. 13. 41. 42. 43. 74. 80. 81. 89. 92. 104. 124. 286.
3. = ex fide quae concipitur corde, profertur ore et bonis operibus adornatur — non illa quae verbotenus tenetur, sed quae operibus adimpletur — fides sine operibus mortua est — fides cum operibus: 13. 20. 21. 25. 27. 34. 38. 71. 85. 123. 147. 249. 261. 282.
4. = ex fide integra: 11. 13. 42. 317: cf. infra VI, C., d. 4.
5. = vel per fidei habitum vel per fidei sacramentum: 12. 44.
6. = ex eadem fide — Jesu Christi — in Veteri et in Novo Testamento (fides Christi et Trinitatis): 3. 11. 46. 93. 97. 113. 119. 137. 143. 180. 194. 199. 200. 202. 207. 223. 241. 284. 316. cf. infra: ex fide in fidem: d.

c. *quomodo?*

1. = non quasi fides sit ipsa iustificatio: 294.
2. = non quasi per fidem mereamur: 140. 269.
3. fides = primum fundamentum vitae, quae est a Deo, fons, principium: 43. 44. 60. 153. 255. 256. 262.
4. fides = prima unio animae ad Deum: 109. 119. 123. 138. 169[3]. 191. 262. (268).
5. fides = prima virtus: 44. 93. 147. 169[3]. 254[3]. 262.
6. fides = prima pars iustitiae: 140.
7. fides prior natura: 96 (prima petit campum).
8. = primus motus in Deum: 93. 108. 140. 269.
9. = aditus quidam divini ingressus: 294.
10. = terminus a quo iustificationis: 158.
11. = causa iustitiae: 37. 38.
12. = ex fide non ut per causam, sed secundum ordinem: 44.
13. = non ut causa, sed ut signum: 48.
14. = quia sine fide nihil Deo placet, nulla iustificatio sine fide: 34. 36. 37. 46. 84. 85. 86. 89. 134. 189. 249. 310.
15. = per fidem Christo incorporamur: 180.
16. = qua applicatur mors Christi: 142. 231. cf. per fidem in sanguine eius.
17. = fides, quae iustificat, habet efficaciam ex merito Christi: 231.
18. = ad misericordiam Dei per fidem confugiens: 55.
19. = ex gratia ad quam dirigit fides: 44. 48.
20. = ex fide spes oritur, ex utraque caritas nascitur, inde est iustitia: 42. 50. 70 80. 190. 261.
21. = ex fide et per fidem caritas iustificat: 71.
22. = quia sine fide opera non sunt bona: 64.
23. = quia fides dirigit rationem in ultimum finem: 64. 255.
24. = credendo intelligimus iustitiam nostram a Deo esse: 44.
25. = per fidem redduntur sensus spirituales: 109. 119.
26. = credimus ut iustificemur ex fide: 149[1].
27. = punienda cavet, placita appetit: 50.
28. = homo purificatur: 155.
29. = fides impetrat, quod lex imperat: 6. 26. 36. 37. 48. 56. 62. 101. 169[3]. 321. 325.
30. = quia merces fidei vita aeterna (videre): 4. 38. 89. 120.
31. = fides salvat fidelem, damnat infidelem: 162. 243. 290. 311[1].
32. = omnia a Christo exspectare, cuius est nostra justitia (Luther) 325.

cf. per gratiam (n. VIII), per caritatem n. VII.

d. „*Ex fide in fidem*“ (*Rom. 1, 17*).

1. = ex fide Abraham in fidem hominis credentis: 11.
2. = ex fide adventus primi in fidem adventus secundi: 17. 55. 59. 85. 98. 119. 123. 147. 153. 163. 261.
3. = ex fide annuntiantium in fidem obedientium: 4. 54. 316.

4. = ex fide articuli unius in fidem alterius (ex fide articulorum omnium): 38. 58. 60. 91. 97. 108. 112. 123. 131. 137. 147. 152. 153. 162. 236. 255.
5. = ex fide catholica: 131.
6. = ex fide Dei in fidem hominis: 1. 39.
7. = ex fide Dei promittentis in fidem Dei implentis: 91. 194.
8. = ex fide (fidelitate) Dei promittentis in fidem hominis credentis: 11. 27. 32. 58. 85. 97. 113. 119. 123 131. 147. 153, 158. 173. 261.
9. = ex fide Evangelii in fidem rerum: 4. 11. 13.
10. = ex fide gratiae in fidem gloriae: 158.
11. = ex fide hominis in fidem Dei: 25.
12. = ex fide humanitatis in fidem divinitatis: 55.
13. = ex fide integra: 131. cf. supra n. 4.
14. = ex fide inchoata in Judaeis in fidem gentium: 298.
15. = ex fide incipientium in fidem proficientium (perfectorum): 316.
16. = ex fide informi ad fidem formatam: 190. 261.
17. = ex fide Judaeus — in fide gentilis iustificatur: 9. 11.
18. = ex fide Judaeorum in fidem gentium: 85.
19. = ex fide legis in fidem Evangelii (Christi): 11. 13. 19. 25. 27. 85. 223. 249. cf. infra n.
20. = ex fide, qua ministratur Deo, in fidem, qua fruimur Deo (in fidem contemplationis): 4. 29. 54. 59. 123. 131. 153.
21. = ex fide maiorum in fidem minorum: 131.
22. = ex fide = ex motu fidei in motum = per profectum fidei = per diversos gradus: 34. 44. 112. 119. 158. 255. 261. 316.
23. = ex fide ordinata ad Dei visionem: 131.
24. = ex fide patriarcharum in fidem Ecclesiae: 255.
25. = ex fide poenarum in fidem praemiorum: 49.
26. = ex fide praedicatorum (praedicantium) in fidem credentium (populorum): 11. 17. 29. 32. 55. 59. 85. 88. 123. 133. 137. 147. 153. 158. 180.
27. = ex fide praelatorum in fidem subditorum: 88.
28. = ex fide praesenti in futuram: 10. 137. = ex fide promissionis in fidem redditionis: 32. 59. 123. (131). 147. 163. 261.
29. = ex fide prophetarum in fidem apostolorum: 88. 123. 131. 153. 155. 261.
30. = ex fide puniendorum in fidem glorificandorum: 50.
31. = ex fide resurrectionis primae in fidem secundae: 17. 32. 55. 59. 85. 133. 147. 153. 261.
32. = ex fide seminantium in fidem metentium: 17. 32. 59. 88. 147.
33. = ex fide spei in fidem rei, in fidem speciei: 32. 59. 88. 108. 123. 174. 249. 261.
34. = ex fide Synagogae in fidem Ecclesiae: 316.
35. = ex fide Testamenti veteris in fidem novi: 11. 13. 17. 28. 29. 32. 38. 54. 55. 59. 91. 109. 119. 123. 137. 147. 153. 157. 163. 223. 261. 316. 333.
36. = ex fide verborum in fidem rerum: 4. 11. 13. 17. 19. 29. 32. 59. 85. 91. 98. 119. 123. 147. 153. 158. 164. 249. 261.
37. = ex fide verborum et operum in fidem retributionis: 25. 27.

e. *„Per fidem Jesu Christi“: (Rom 3, 21.)*

1. = non qua credit Christus: 5. 26. 28. 62. 167. 238. 269. 311 [2] (quia in Christo non est fides, sed comprehensor est 167. 269).
2. = qua creditur Christus: 14. 20. 256.
3. = qua creditur in Christum justificatorem impii, mediatorem, salvatorem: 5. 7. 14. 26. 33. 35. 37. 49. 50. 55. 62. 64. 89. 148. 149[1]. 155. 168. 181. 187. 227. 238. 243. 269. 311. 317. 320.
4. = qua creditur Christo: 50.
5. = qua creditur totus Christus; utraque natura: 20. 79. 81. 149. 155. 238. 269. 270; Filius Patris 20. 250. (omnia quae sunt Christi 317; in Ecclesiam 317. 320).
6. = quae est de Christo: 140. 269.
7. = per fidem Catholicam, cuius obiectum et auctor est Christus: 256.
8. = quae a Christo donatur — traditur, eius largitate: 4. 5. 14. 28. 62. 140. 181. 238. 269. 311 [2].
9. = cuius Christus est minister et auctor 48. 16.
10. = quia omnis iustificatio per Christum (solum): 36. 64. 142. 165. 243. 244.
11. = per misericordiam Christi: 208.
12. = per nomen Jesu: 214.
13. = incorporari ipsi per fidem caritate formatam: 203.

14. = Christum induere = conformem fieri ipsi quantum ad gratiam et virtutem: 203.
15. = Christo crucifixum esse = per compassionem ex fide praecedente: 201.
16. = Christum inhabitare per gratiam sanctificantem: 201.
17. = incarnatio Christi fundamentum omnis meriti: 207.
18. = incarnatio Christi non cadit sub merito: 207. (sed quoad circumstantias, praesupposita incarnatione: 206).
19. = B. Maria V. meruit Christum concipere per meritum congruitatis: 208.

f. *Per fidem in sanguine ejus.* Rom. 3, 25.

1. = per fidem passionis: 18. 30. 166. 177. 184. 232. 240.
2. = per fidem et passionem (neutrum sine altero valet, utrumque necessarium): 18. 35. 63. 150. 177. 232. 240. 250.
3. = quia per fidem virtus passionis operatur (= iustificat): 21. 51. 143. 233. = per fidem mors Christi nobis applicatur: 142. 231.
4. = per virtutem fidei homo disponitur ad suscipiendum in se effectum passionis Christi: 150. 240.
5. = etiam in veteri Testamento. cf. supra n. VI., b, 7.
6. = in quantum virtus passionis Christi operatur in Sacramentis per fidem: 240. 250. 251. (baptismus, poenitentia: 21. 104. 106. 209. 250.).

VII. *Justitia — justificatio „per caritatem".*

1. = tamquam formam virtutum (fidei): 60. 93. 99. (motus virtutis informans: 99.) (mater, radix omnium bonorum: 42. 60. 94).
2. = caritas oritur ex fide: 42. 70, est opus fidei: 71, justificat: 50. 70. 71. 140; in fide et per fidem: 71; non est de essentia fidei: 138. 161. 165². 264; est forma extrinseca: 165. 264.
3. = facit fidem esse virtutem: 60.
4. = sola dividit inter filios Dei et filios perditionis: 171.
5. = qua formaliter meremur: 171.
6. = tota s. Scriptura (lex) ad eam ordinatur: 171. 186.
7. = a solo Deo effective: 247, creatur: 247.
8. = non consistit cum errore mortali: 102.
9. = per contritionem: 83. 96. (attritio — contritio: 83.). Cf. supra: fides formata, fides cum caritate, fides per dilectionem operans, n. VI., B.

VIII. *„Justificati per gratiam"* (cf. „gratis") Rom. 3, 24.

negative:

1. = gratis = non ex operibus, cf. infra n. IX n. XI.
2. = non ex viribus naturalibus: 229. 231.

positive:

1. = per dona Dei gratuita, totum ex Deo: 33. 36. 38. 63. 74. 83. 166. 184. 240. 250. 272. 273.
= per effusionem Spiritus S.: 35.
= per (gratuitam) gratiae infusionem (praevenientem): 21. 29. 48. 54. 71. 168. 215. 216. 230. 240. 254. 276. 284.
2. = gratia necessaria ad justificationem: 6. 47. 55. 61. 71. 83. 96. 123. 128. 168. 275. 276. 284.
3. = justificatio et remissio culpae est effectus gratiae: 8. 14. 71. 124. 125. 127. 128. 284.
4. = gratia causa formalis justificationis: cf. supra n. II. 3.
5. = ut praevenientem: 182. 215 f.
= ut concurrentem: 182. 217.
= ut praemium tribuentem: 218.
6. = *meritum per gratiam* (non sine gratia): 6. 83. 95. 124. 133. 163. 182. 215. 216. 217. 218. 219. 229. 230. 257¹. 261; (= vitae aeternae de condigno: 83. 95. 101. 163. 218. 219. 273); (= per fidem formatam caritate: 71. 124. 217); (= per gratiam cooperantem: 182); (= augmenti gratiae: 216); (= non primae gratiae: 215. 229. 230. 257); (= incarnatio Filii Dei fundamentum omnis meriti: 206).
7. = liberum arbitrium non potest se disponere ad gratiam: 274.
8. = fides (gratia gratis data 273) praeparat (disponit) ad gratiam: 284.
9. = gratia a solo Deo immediate et effective infunditur: 247. 274; (per Sacramenta: 106. 247; — instrumentaliter quodammodo).
10. = diversae acceptiones gratiae = 272. gratia praeveniens, perficiens: 215

—218, gratia gratis data, adjuvans, cooperans: 218.
11. = Pelagianismus = esse meritum vitae aeternae sine gratia: 218.
= gratiam Dei secundum merita dari: 229.
= esse justificationem ex seipso: 228².
= quasi fides ex nobis sit et per eam mereamur Dei justitiam: 140. 269.
= bonae voluntatis initium sibi usurpare: 54.
= quod sufficit sola Dei gratuita misericordia sine gratiae infusione: 276.

IX. *„Justificati gratis"* (cf. per gratiam) (Rom. 3, 24.)

negative:
1. = non per legem vel opera legis: cf. sine lege n. XII.
2. = non ex operibus (sine operibus) vel meritis praecedentibus gratiam vel justificationem, nihil operantes nec vicem reddentes: 3. 6. 12. 16. 21. 26. 33. 35. 36. 38. 48. 51. 54. 55. 63. 74. 83. 129. 141. 149. 154. 155. 166. 168. 184. 191. 206. 215. 229. 230. 240. 250. 251. 257. 260. 265. 272. 273. 276. 284. 311; cf. infra n. XI, 2.
3. = non per voluntatem propriam; non nostro labore: 5. 9. 10. 33. 54. 55. 63. 127. 184. 229. 240. 274.

positive:
1. = per fidem (solam): 1. 3. 7. 9. 10. 16. 29. 35. 36.
2. = per gratuitum donum Dei: 5. 21. 29. 38. 48. 54. 63.
3. = per (gratuitam) gratiae infusionem: cf. per gratiam; sine operibus, infra n. XI.
4. = per meritum Christi: 129.
= lavacro baptismatis: 12;
5. = per redemptionem Christi: 3. 7.
6. = per voluntatem Dei liberam: 3. 48. 205.

X. *(Justitia) „sine lege".* (Rom. 3, 21; 4, 13.)

1. = sine lege Moysis, sine adiutorio legis, sine observatione legis, lex non justificat nec adiuvat etc.: 1. 2. 5. 6. 12. 14. 15. 18. 20. 26. 29. 33. 35. 36. 38. 47. 50. 55. 61. 62. 71. 85. 89. 94. 115. 139. 148. 150. 154. 159. 166. 167. 169. 174. 182. 187. 224. 227. 228. 229. 235. 237. 240. 242. 250. 256. 265. 266. 283. 284. 286. 294. 299. 311. 312. 320.
2. = per Christum, per fidem, per gratiam (solum): 2. 5. 12. 26. 33. 35. 55. 64. 71. 73. 166. 311².
3. = sine operibus etc. cf. sine operibus etc. infra n. XI.
4. = lex justificat tantum apud homines, temporaliter etc.: 224. 228. 235.
5. = per legem cognitio peccati: 100. 110. 318; utilitas legis: 267.
6. = non sine Sacramento divinitatis Dei: 2. 12.
7. = non per legem naturalem: 15, aut per philosophicam sapientiam: 186. 227. 230.

XI. *(Justificatio per fidem) „sine operibus legis."* (Rom. 2, 13; 3, 20; 3, 28; 4, 5. — Tit. 3, 5.)

1. = non per Legem aut opera Legis etc. . . vide: sine Lege.
2. = non ex operibus praecedentibus fidem aut justificationem sive caeremonialibus, sive moralibus: 3. 6. 9. 10. 18. 44. 86. 139. 150. 159. 169. 170¹. 182. 183. 215. 216. 227. 228. 229. 230. 237. 242. 254². 292. 293. 294. 324. (bona opera ante fidem inania 6. 18). cf. supra IX., 2.
3. = non ex merito: 21. 177. 206.
4. = sed ex fide et gratia Dei, ut supra, cf. justificatio gratis et per gratiam.
5. = opera non sunt causa justitiae, sed potius executiones et manifestationes eius: 111. 170. 182. 216. 237. 310; — justificatio praecedit opera 182. 215.
6. = non sine operibus subsequentibus fidem (justificationem) (non quin credens per dilectionem debeat operari): 6. 18. 286.): 18. 139¹. 159. 169. 170. 182. 183. 191. 215. 216. 229. 237. 286. 293. 310.
7. = non sine voluntate nostra: 5. 33. 54.
8. = opera praeparant ad justificationem 291. 294. 319.
9. = facientes quod suum est, congruum est a Deo recipi: 115. 120. 127. 238. cf. iustitia congrui.
10. = non praesumere vel superbire de suis operibus = ea nihil reputare: 329. (Luther.)

XII. Justitia = ***per propitiatorem.*** ***„Justificati" per Christum, „quem proposuit Deus propitiatorem."*** (Rom. 3, 25.)

1. = mediatorem, reconciliatorem, redemptorem, iustificatorem, satisfactorem, misericordem, hostiam, qui salvaret credentes, Deum propitium faceret, in quo solo salus: 3. 21. 29. 35. 51. 63. 110. 142. 149. 159. 160. 166. 177. 184. 232. 233. 240. 257.
2. = propitiatorium 286. 293. 304.
3. = proposuit = procul ante disposuit — palam posuit ut supra.

XIII. ***(Justificati) „Per redemptionem."*** (Rom. 3, 24.)

= per crucem, passionem, sanguinem, mortem Christi: 2. 21. 35. 36. 39. 64. 129. 159. 168. 184. 191. 231. 233. 257. 286. 312.

1. = tanquam causam efficientem justificationis: 149. 168. 184. 191. 257. (instrumentalem).
2. = tanquam causam formalem: 155.
3. = tanquam causam meritoriam: 129. 191. 231. 240. 257. 312.
4. = tanquam causam universalem: 149.
5. = per pretium (sanguinis): 35. 36. 39. 85. 142. 184. 233.
6. = tanquam redemptionem a captivitate diaboli: 2. 21. 26. 231. 311.
7. = per sacramentum (sanguinis): 64.
8. = per sacrificium (sanguinis): 168. 232. 286.
9. = per satisfactionem: 142. 149. 159. 285. 312.

XIV. ***In sanguine eius.***

= per mortem Christi, per effusionem sanguinis, per passionem: 3. 18. 29. 35. 51. 143. 150. 166. 177. 184. 240. 250. 257.

= passio est causa acquirens nobis justificationem a Deo: 184 (instrumentalis, effectiva et meritoria 257).

= virtus passionis Christi operatur in Sacramentis: 240. 250. cf. supra XIII. 7. 8; VI, c, f.

XV. Justificatio ***„In sustentatione Dei"*** (Rom. 3, 26.)

1. = quando peccator per patientiam Dei exspectatur ad poenitentiam = non statim puniendo = patientia Dei: 30. 35. 51. 143. 167. 177. 241. 257. 294. 305. 312.

„Ad ostensionem iustitiae — ut sit ipse iustus" (Deus). (Rom. 3, 26.)

1. = ut appareat verax, complens ea, quae promisit: 2. 3. 30. 63. 108. 142. 149. 166. 177. 192. 240. 257. 286.
2. = non reliquit peccatum Adae impunitum (satisfactio per Christum): 191. 253. 257. 286.
3. = manifestatio iustitiae Dei est causa finalis iustificationis nostrae, cf. supra n. II, 3.

XVI. Christus = ***„Finis legis."*** (Rom. 10, 4.)

1. = adimplet (spiritualiter) legem vel quod lex promisit: 36. 74. 89. 121. 134. 135. 156. 160. 172. 179. 234. 244. 258. 313.
2. = consummatio (perfectio) legis: 8. 10. 11. 12. 27. 36. 56. 64. 74. 86. 89. 103. 104. 117. 134. 135. 135. 152. 156. 160. 172. 185. 234. 243. 258. 305[1]. 306. 313.
3. = perfectio iustitiae: 10. 22. 64. 234.
4. = finis:
   = causa finalis legis: 130. 134. 185.
   = ad quem lex ordinabat: 144. 160. 179. 193. 258.
   = credere in Christum: 3. 8. 11. 12. 27. 30. 234.
   = in quem tendere et omnia opera ordinare debemus: (nec ultra) 11. 34. 64. 155. 171. 186. 234. 243.
   = caritas: 8. 186.

IV. Verzeichnis.

Perſonen- und Autorenregiſter.

Abälard, ſiehe Petrus.
Accardus, 65[1]. 67.
Aegidius Romanus, 173—179.
Albertus Magnus, XIII. 106.
Alexander de Alexandria, 179—186.
Alexander von Hales, 273.
Ambroſiaſter, XV., 1—3. 25. 58. 60[3]. 84. 86. 88. 101. 176. 237. 261. 294[1]. 346 ff.
Ambroſius, 58. 61. 91. 265. 305.
Ambroſius Autpertus, 58[1]. 61. 346 ff.
Anonymus (Interlinearglоſſe), 248—249.
Anonymus (Krakau), 259—278.
Anonymus (München), 248—252.
Anonymus (Wien), 245.
Anſelm v. Canterbury, 207. 254. 268[1].
Anſelm v. Laon, XIII. (glossa interlinearis), 36—37. 37. 56[2]. 57[2]. 61. 62. 113. 207. 346.
Antonuccius, 198.
Aquaſparta v. Matthaeus,
Ariſtoteles, 205. 214. 230. 231. 275. 282. 313.
Arno v. Reichersberg, 343. 358. 364.
Arundine de, Joh., ſiehe Riedt.
Aspremont, 146.
Athanaſius, 80.
Auguſtin, VIII, XVIII[2], 3—8. 10. 22. 41. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 74. 80. 81[2]. 82[3]. 83[3]. 91. 134. 138. 167. 168. 169[3]. 171. 172. 181. 182. 185. 190[4]. 206. 207. 214. 217. 228. 229. 232. 237. 243. 244. 261. 265. 268. 270. 271. 274. 275. 311[2]. 313. 315. 316. 321. 325. 354. 362. 377.
Auguſtin de Favaroini, 220—225.
Auguſtinus Triumphus, 161—173.
Aureolus, ſiehe Petrus.
Ayguani, Mich., 198.

Bach, J., 242[2]. 349.
Baconthorp, 188[1].
Baeumker, L., XI.
Baltzer, O., XIII[1], XIX[1], 365.
Bandini, Ang., 280[2].
Barbenhewer, 1. 273[1].
Bardis, de, ſiehe Robert.
Bartholomaeus (Hominis) de Caruſis, 195 bis 197.
Beda Venerabilis, 23. 24. 73.
Berger, S., 332[1].
Bernardus, 52–53. 207. 214. 219. 262. 274.
Bernard, Guidonis, 117[6].
Bibelauslegung (Methode), 88. 90. 112. 136. 145. 161. 262[5].
Bludau, A., 300.
Boetius, 265.
Bonaventura, 165[2]. 263. 264. 273. 363[4].
Brewer, H., 1.
Bromius, Thomas, 198[3].
Broſſi, Wilhelm, 189[1].
Bruno, d. Karth., 34—36.
Bulaeus, 75[1].
Bullinger, XI.
Burgos v., Paul, ſiehe Paul.
Butzer, XI.

Caſſiodor, 22. 24. 65[1].
Catenen, 22. 28[1].
Cauſis, Liber de, 273.
Chatelain, E., XXX.
Chriſtophorus de Perſona, 284[6].
Cicero, 265[2].
Claudius v. Turin, 12—15.
Clichtove Jodok, 287.
Cochinger, Joh., 188[1].
Colet, Joh., 297—300.
Collin, L., XX.
Cornelius, 83.
Corſi, J., 280[1].
Cosmatus, Kard., 221[1]. 222[1].
Couſin, 77[3].
Crawford, 5[1].
Cyprian, 205.

Decimus Hilarianus Hilarius, 377.
Decretum, 265[1].
Deliſle, 23. 122. 173. 188[1]. 332.
Deniſle, Methode, XII, XIX, 359.
Denis, 28[1].
Diekamp, Fr., 190[2].
Dinkelsbühl, Nik. von, 246—247.
Dionyſius de Robertis a Burgo S. Sepulchri, 188[1].
Dionys Rykel, d. Karth., 252—259.
Doizé, XX, 337.
Dominikaner, XII.
Donatian, 305.
Dorez, L., XX.
Dufour, Vit. (de Furno), 156[1].
Duns, Scotus, XII.
Durandus a S. Port., 272.

Ebendorfer, Thomas, v. Haſelbach, 247.
Eberhard von Bamberg, 361[1].
Ehrle, P., XI, XIX.
Elſius, 196.
Erasmus Deſiderius von Rotterdam, 279. 300—307. 328.
Eſpenberger, J. R., XIII[1].
Eubel, C., 117[6]. 221.
Expositio glossae, 105. 106.
Expositor, ſiehe Petrus Lombardus.

Faber, Jac. Stapulenſis, XV, 287—296. 328.
Fabricius, 280[3].
Felder, H., 204[3].
Feret, P., 361.
Ficinus, ſiehe Marſilius.
Fidelis a Fanna, XII.
Florus v. Lyon, 22. 24.
Fracaſſetti, 196.
Franz, A., 145[1].
Franziskaner, XII.
Fulgentius, 378.
Furno, Vit. de, ſiehe Dufour.

Galeotti, 280[1].
Gaſtius, 196.
Gaufridus v. Bleneio, 130—134. (267[5].) 243. 244.
Gaufridus v. Clairvaux, 340. 358.
Gerhoh v. Reichersberg, 341. 346 ff. 363 ff.
Gheyn, van den, 34. 122.
Gilbert de la Porrée (Porretanus), XIII[1], XV, 16. (30—34.) 57[1]. 206[2].
Gilbert von St. Amand, 16. 30. 40. 43[5]. 334 ff.
Gloſſa, XIII, 16. 31. 57. 112. 136. 206. 308, vgl. Wal. Strabo, Petrus Lombardus uſw.
Glossa interlinearis, XIII. 36. 57. 248—251. 308. 353. 355.
Glossa ordinaria, XIII. 16. 31.
Gloſſa z. Lombarden, XIII. 94—106. 112.
Glossulae glossularum, 83—88.
Gorran, ſiehe Nikolaus.
Gottſchick, XV.
Grabmann, M., XII. XX. 377.
„Gratia Dei", 37—39.
Graetz, G., 194[1].
Gregor d. Gr., 46[3]. 59[5]. 219.
Gregor v. Tours, 77.
Gröſſel, Joh., v. Tittmaning, 244—245.
Guerricus de S. Quintino, 111—117. 173[4].
Guido v. Boulogne, Kard., 214[1].
Guidonis, ſiehe Bernhard.

Hadrian de veteri busco, 122.
Han Alamanus, 284[6].
Harnack, XVII[1]. XIX.
Haſelbach, Thomas v., ſiehe Ebendorfer.
Hatto, Biſchof v. Vercelli, 25—27.
Hauck, H., 366.
Hauréau, XIV. 16. 37. 40. 54. 65. 66. 88. 146. 361.
Haußleiter, J., 9. 59[1].
Hauthaler, Willibald, XX.
Haimo, XIII. XVI. 18—22. 28[1]. 56[1]. 58. 59. 61. 62. 77. 91. 123. 147. 185[2]. 225. 227.
Hervaeus v. Bourgdieu, 54—56. 101[5].
Hesdin, Joh. v., 204—219.
Hieronymus, 25. 61. 77. 91. 148. 153. 161. 214.
Hinkmar, 23.
Histoire littéraire de la France, XIII. 19. 65[1]. 361.
Hrabanus Maurus, 31[1]. 15—16.
Hugo de St. Cher, X. XIII. 90. 91. 92[1]. 103[5]. 105. 106—111. 112. 114[1]. 115. 117[1]. 121[1]. 126[1]. 129[1]. 169[3]. 277[4].
Hugo v. St. Victor, XIII. XIII[1]. 65. 82[3]. 270.
Hurter, H., X[2].

Ihm, 333[1].
Jaffé, Ph., 22.
Johann de Caiali, 198—203.
Johann Januenſis, 210.
Johann v. Cornouailles (Cornubienſis), 75.
Johann v. La Rochelle, 112. 122—130. 261[1]. (277.)
Johannes Zachariae, 220[1].

Kawerau, XIV ff.
Keuſſer, M., 145[2].
Kilgenſtein, XIII[1]. 65.
Köhler, XV. XVII[1].

Krakau (Universität), 259.
Krogh-Tonning, 253[1].

Lajard, F., 118.
Lanfranc, 16. 28—30.
Langton, Stephan, 112.
Lecat, XX.
Lederer, 222[3].
Lenfant, Dav., 197.
Lenz, M., 366.
Leo d. Gr., 264[2].
Little, A. G., 106[2].
Loë, P. de, 106[2].
Lombardus, siehe Petrus.
Lopez, Jac. de Zunniga (Stunica), 288. 290[5]. 294[1].
Lupton, 297.
Lupus, Abb., 23.
Luther, IX. XVI[1]. XIX. 106. 113[4]. 307—331.
Lyra, Nik. de, IX. X. XVI. 188—194. 199—203. 213. 261. 266. 267. 315. 316.

Mabillon, 23. 58[1].
Malatesta, Carlo de, 221.
Marianus Scotus, 28. 77[5].
Marsilius Ficinus, 279—286.
Matthaeus v. Aquasparta, 165[2].
Matthias v. Liegnitz, 145[2].
Matugliani, Paul, 220[1].
Maurice de Sully, 75.
Maurus Rhabanus, siehe Hrabanus.
Meier, G., 27.
Melanchthon, IX. X[1].
Mercati XIX.
Michael Ayguani von Bologna, 198.
Michelant, 40.
Molinier, 146.
Morin, G., 377.

Nanni, Joh., 259[1].
Nikolaus v. Amiens, 40—49. 345—346.
Nikolaus v. Dinkelsbühl, 246—247.
Nikolaus Gorran, 136. 145. 152—156.

Odo Gallus (vermeintlich), 117—121.
Odo, Kard. v. Tusculum, 118[1]. 135[1].
Oekumenius (Pseudo), 190[2].
Olivi, Petrus Johannes, 156—160.
Omont, H., XX.
Origenes, XV. XVII. 25. 59. 80. 221. 223. 224. 225. 226. 231. 233.
Offinger, 188[1]. 196.
Othmar Luscinius (Nachtigall), 136.
Oudin, 75[3]. 196. 335[2].
Ovidius, 209. 213.

Pamphilo, J., 197.
Paul v. Burgos, 144. 194—195. 316.
Pelagius, 9. 11[1]. 16. 28[1]. 57. 67[3]. 68[2]. 69. 70. 76. 77. 161[2]. 162. 253.
Petrus Abaelardus (Palatinus), XV. 49—52. 57[1]. 59. 69. 76. 77. 78. 82[3]. 91[2]. 101[5]. 357[2].
Petrus Abbas Papiae, 22.
Petrus Abbas Tripolit, 22. 24.
Petrus Aureoli, 186—188. 200. 201. 202.
Petrus Berchorius, 198[3].
Petrus Cantor, 67. 88—90.
Petrus von Corbeil, XIII. 67. 90—94. 95. 102. 103. 108. 118[1].
Petrus Lombardus, (glossa, glossator, expositor), IX. XII. XV. XVI. XIX. 48. 56—64. 65. 68. 69. 70. 71. 72. 75. 78. 90. 92. 94. 95. 98[6]. 108. 113. 114. 119. 120. 123. 126. 132. 136. 139. 148. 150. 159. 162. 163. 164. 165. 167. 168. 169. 170. 174. 176. 177. 179. 206. 211. 215. 216. 217. 218. 224. 229. 230[2]. 231[1]. 232. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 260. 261. 262. 263. 265[1]. 267. 268. 271. 272. 274. 276. 277. 317. 324. 346 ff. 361 ff. 378.
Petrus de Palma, 189[1].
Petrus de Palude, 57.
Peter v. Pirchenwart, siehe Reicher.
Peter v. Poitiers, 94[4].
Peter v. Reims, 117[6].
Petrus Roger (Clemens VI.), VI. 189[1].
Peter von Scala, 117[6].
Petrus v. Tarentasia, X. XIII. 90. 136. 144—152. 153. 154. 163. 180. 195. 236. 238. 243. 252. 260. 262. 265. 266. 267. 268. 269. 271. 272.
Petrus Tzech v. Pulka, 235—244. 244. 245. 246.
Petrarca, 196.
Pez, 363[3]. 364[1. 2].
Philon, 286.
Platon, 185, 282.
Primasius (Pseudo), 9—11. 11[1]. 59.
Prosper, 64. 109[4].
Prudentius, 44[2]. 96.

Quaestiones super Epistolas Pauli, 65—74.
Quétif-Echard, 118. 188[1].

Radulf v. Flaix, 37[2]. 54[1].
Radulf v. Laon, 37—39.
Rahingus, 17[1]. 101[5]. 332—334.
Reicher, Peter R. v. Pirchenwart, 246.
Reichersberg, siehe Arno.
Remigius v. Auxerre, XIII. 18—22. 185.
Reuter, H., 355[3].

Richard v. Le Mans, 56[2].
Richard v. St. Victor, 67.
Riedt, Joh. van (de Arundine), 259[1].
Rieks, XVII[1].
Robert de Bardis, 196.
Robert de Monſtrolio, 198[3].
Robert v. Melun, XIII. XIII[1]. 67. 75—83.
Robert v. Torigny, 24.
Rocchus, Joh. de Portiis, 259[1].
Rottmanner, Odilo, XX.
Rupert v. Deutz, 39.
Ryckel, Karth., ſiehe Dionys.

Sabatier, 5[1]. 81[2]. 101[3].
Sakur, 346[1]. 357[1].
Salluſt, 98.
Schmeller, 106.
Schmid, O., 88. 112.
Schmid, R., 189[1]. 309.
Schmidt, Ch., 186.
Schmitz, Laurentius, XX.
Scholaſtiker, IX. XI. XII. XIII. 88. 302.
Scotus (Duns), XII.
Sedulius Scottus, 11—12. 221. 377.
Seeberg, R., XII. XVIII.
Seeböhm, 297.
Simon v. Cremona, 198.
Sixtus Senenſis, 196. 204.
Souter, A., 377.
Stapulenſis, ſiehe Faber.
Stephan v. Tournay, 67.
Strabo (Strabus) Walafried (glossa), XIII. 16—18. 28. 34. 56[1]. 57. 58. 59. 61. 65[1]. 69. 72[2]. 78. 78[3]. 81. 82[1]. 93. 94. 98[6]. 112. 117.

Tederici, Jac., 198[3].
Theophylakt, 158[1]. 305[2].
Thietlandus, O. S. B., 27—28.
Thomas v. Aquin, X. XII. XVIII[2]. 112. 135—144. 170[1]. 182[3. 4]. 183[1]. 192[1]. 194[1]. 209. 242[4]. 262. 263. 264. 265[5]. 266. 267. 268[1]. 269. 270. 271. 272. 273[1]. 277. 281. 283. 284. 285. 286. 297. 302.
Tiraboſchi, 196.
Titelmans, Fr., 282[1].
Torelli, 197.
Triſſe, J., 188[1].
Turrecremata, Joh. v., 220[1]. 222.
Tzech v. Pulka, ſiehe Petrus.

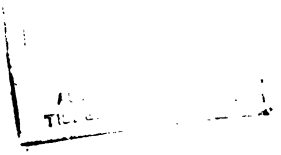
Udalricus Gallus, 284[1].
Ulanowsky Boleslaw, XX.

Valla Laurentius, 279. 282[1]. 286[1]. 296[1]. 306.
Vattaſſo, 196[1].
Victor, Biſchof, 25.
Vigouroux, 112.
Villani, 280[1].
Villiers, 188[1].
Vulgarius, ſiehe Theophylakt.

Walafried Strabo, ſiehe Strabo.
Walter v. St. Victor, 66.
Walther VIII[3].
Wattenbach G., 22.
Weihrich, 81[2].
Wien, Univerſität, 235. 244. 245. 246. 247.
Wilhelm, Abt v. St. Theodorich, O. Cist. 53—54.

Zachariae, ſiehe Johannes.
Zimmer, 8. 9. 12. 28. 57. 77[1].
Zuñiga, ſiehe Lopez.

Lutherporträts.



Von L. Cranach aus dem Jahre 1520. Der Kupferſtich hängt im Ausſtellungsſaale des Kupferſtichkabinets zu Kopenhagen. Herr Direktor Bloch hatte die Freundlichkeit, Herrn Dr. phil. A. Bjornbo zu erlauben, mir eine Photographie dieſes (14,6 · 10,0 cm) und des folgenden Kupferſtiches zu beſorgen. Zum Kupferſtich vgl. auch J. Bartſch, Le Peintre-Graveur, t. VII, 278, n. 15. Viele Nachbildungen bringen manche Änderungen an.

☞ *Bekanntlich hat Denifle ſelbſt erklärt, er werde in der zweiten Auflage die Abhandlung über die Phyſiognomie Luthers (1. Aufl. S. 815—828) ausſchalten, da derartige Studien immer viel Subjektives enthalten.*

II

Dieſer Stich von Daniel Hopfer aus dem Jahre 1523 iſt nicht ſelten und wurde oft reproduziert. Ich benutzte den im Ausſtellungsſaal des Kupferſtichkabinets zu Kopenhagen (22,2 × 15,2 cm). Derſelbe findet ſich auch in der Lutherbibliothek zu Worms u. a. Man trifft auch Nachbildungen, die nach der entgegengeſetzten Seite gewendet ſind, und ohne den Heiligenſchein. Vgl. dazu Bartſch a. a. O., VIII. n. 86, und Bezold, S. 305.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

III

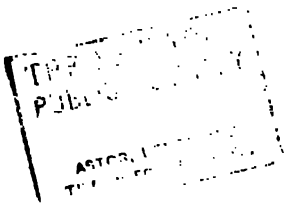
Die Bilder aus den Jahren 1525 und 1526 ſtimmen im Typus überein. Kopien von Originalen, deren eines 1525 (Wittenberg, Lutherhalle), ein anderes 1526 (im Beſitz von Profeſſor R. v. Kaufmann in Berlin) datiert iſt, ſind herausgegeben von Flechſig, Tafelbilder uſw. n. 84 und 85; eine dritte Kopie (Bibliothek zu Wolfenbüttel) bildet das Titelbild zu Koldes Martin Luther; eine vierte (Original im Privatbeſitz) vom J. 1525 ſ. bei Bezold, S. 448. Auch anderwärts gibt es ähnliche Originale. S. Flechſig, Cranachſtudien, I, 257 ff., und Kolde, I, 358. Das hier wiedergegebene ſtammt aus dem Jahre 1526.

IV

Aus dem Jahre 1529. Galleria degli Uffizi zu Florenz. S. auch O. v. Leixner, Gesch. der deutschen Literatur, 4. A., I, 209.

V

Wahrscheinlich aus dem Jahre 1532. Denn die damit verbundenen Bilder des Kurfürsten von Sachsen und Melanchthons in der Pinakothek zu München tragen beide die genannte Jahreszahl.



VI

Aus dem Jahre 1533. Aus dem Germaniſchen Muſeum zu Nürnberg.

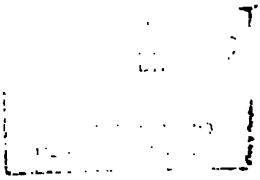
VII

Vermutlich aus dem Jahre 1543. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

VIII

Aus dem Jahre 1546. L. Cranach, Königl. Gallerie, Dresden.



IX

Der tote Luther von Lukas Fortnagel.
(Nach der Abbildung bei G. Buchwald, M. Luther, 511).

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY